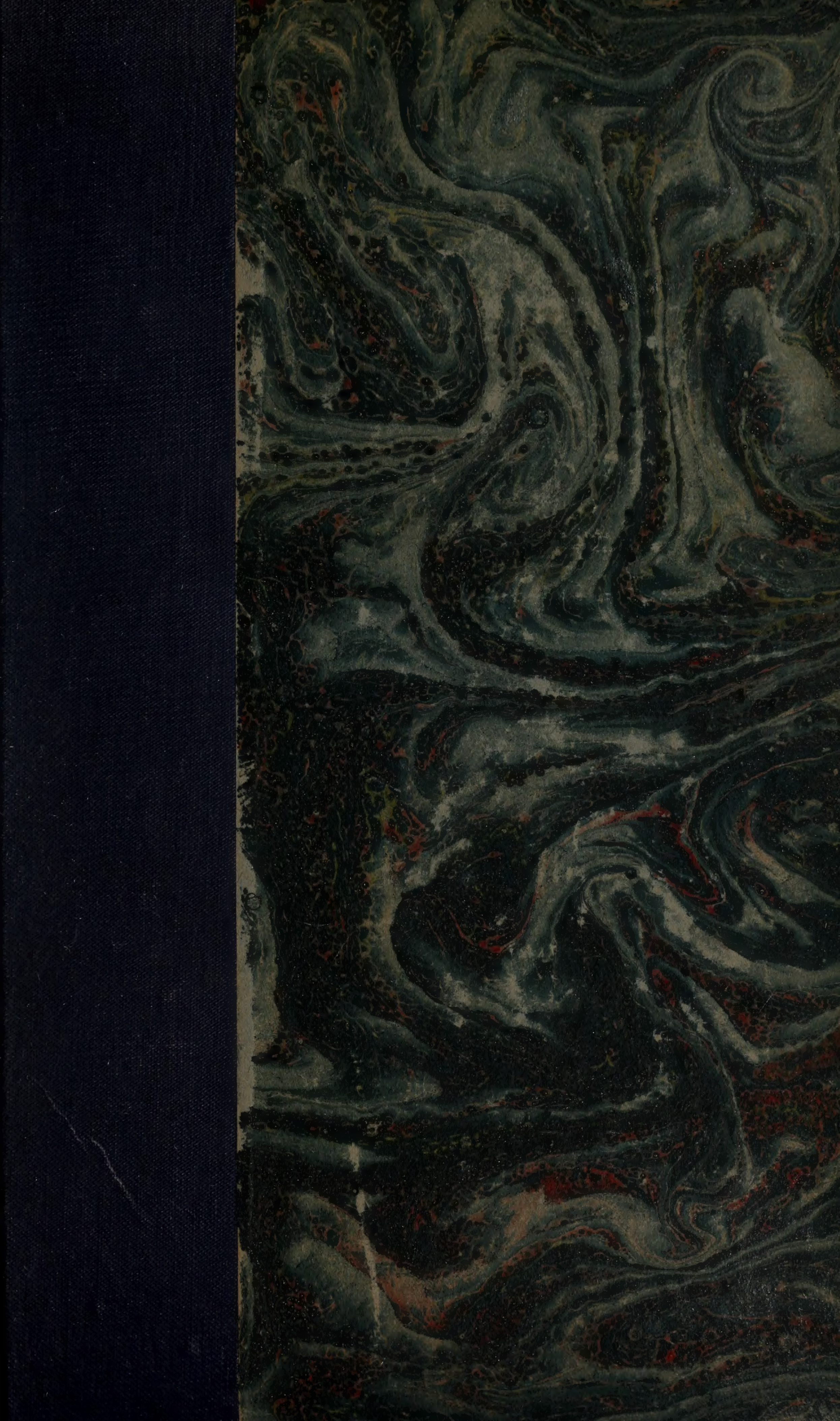




ESSAI D'ANALYSE ET DE CRITIQUE

SUR LE TEXTE INÉDIT

DU TRAITÉ DE L'AME

DE

JEAN DE LA ROCHELLE.

DU MÊME AUTEUR :

1° *Fratris ac Magistri Johannis a Rupella* ex eo libro hactenus inedito qui Summa de Anima inscribitur psychologicam doctrinam exprompsit H. LUGUET.

2° *Essai sur le Traité des Vertus ou du Bonheur*, de Jean de la Rochelle.

3° *Essai sur le Traité des Vices ou du Mal*, de Jean de la Rochelle.

4° *Étude sur la Notion d'Espace* d'après Descartes, Leibniz et Kant.

5° *La Philosophie de J.-B. Duhamel et la Philosophie de Leibniz.*

ESSAI D'ANALYSE ET DE CRITIQUE

SUR LE TEXTE INÉDIT

DU

TRAITÉ DE L'AME

DE

JEAN DE LA ROCHELLE

PAR HENRY LUGUET

MEMBRE TITULAIRE DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE SAINTES,
ET DE LA COMMISSION DES ARTS ET MONUMENTS
DE LA CHARENTE-INFÉRIEURE.

« In philosophia Aristotelica magnifice doctus. »
(Trithemius : de Script. Eccles. ann. 1238.)

« Nous n'en avons pas commencé la lecture sans un vif sentiment de curiosité, et, disons-le sans plus tarder, cette curiosité a été satisfaite ; le *Traité de l'Ame* de Jean de la Rochelle est un écrit digne d'estime, qui contient la matière de tous les écrits donnés plus tard à l'Ecole par Albert le Grand et par saint Thomas. »
(B. HAURÉAU.)

PARIS

A. DURAND ET PEDONE LAURIEL, ÉDITEURS,

9, RUE CUJAS (ANCIENNE RUE DES GRÈS).

—

1875



JE DÉDIE CE TRAVAIL

A MES CONFRÈRES ET AMIS

De la Société Archéologique et de la Commission des Arts
du Département de la Charente-Inférieure.

H. Luguet.

AVANT-PROPOS.

Nous ne saurions commencer cette étude sur Jean de la Rochelle autrement que par un hommage aux savants paléographes qui l'ont rendue possible. L'honneur d'avoir découvert et transcrit les textes et les variantes des ouvrages principaux de notre vieux docteur, revient tout entier à feu M. Cholet, chanoine de la Rochelle, et à M. l'abbé Th. Grasilier. Leur zèle ardent et leur patiente érudition ont triomphé de tous les obstacles. Tandis que M. Cholet tenait une vaste correspondance, parcourait la France entière, voyageait en Angleterre, en Belgique, en Italie, fouillait les bibliothèques publiques et les collections privées, déployant partout ces qualités d'esprit et de cœur qui, dès la première entrevue, le faisaient accueillir comme un ancien ami [1], M. Grasilier recevait les manuscrits, transcrivait, copiait, notait les variantes [2].

1. V. la Préface du Cartulaire de Baignes.

2. Nous donnons ici le résultat du travail matériel opéré sur des textes de Jean de la Rochelle :

M. Cholet a copié	1° De Anima	291	p.
	2° De Artic. fid.	780	
	3° De Dec. Præcept.	125	
		1196	

M. Grasilier a copié :	1° In Matth.	1498	p.
	2° In Eptas Pauli	1072	
	3° De Vitiis	780	
	4° Sermones	1860	
		5210	

Dans cette œuvre collective, il nous répugnerait de faire à chacun sa part, en émettant une appréciation personnelle sur le mérite respectif des deux érudits dont s'honorent l'Aunis et la Saintonge. L'un d'eux nous donne un exemple de bon goût; nous préférons l'imiter. M. Grasilier aime à se dire l'élève de M. Cholet. Faisons avec lui la meilleure part à celui qui n'est plus. On est heureux de trouver en faute certains mauvais proverbes et de voir qu'au moins, dans le monde de la science, les absents n'ont pas toujours tort.

VIE

DE

JEAN DE LA ROCHELLE.

Suivant un usage très-commun au moyen âge, notre docteur a tiré son nom de sa ville natale[1]. On l'appelle tour à tour : *Johannes de Rupella, de Ruppella, de Rubella* (ms. C.), *de Ropila, a Rochetta*[2]. Toutes les recherches pour trouver la date précise de sa naissance ont été infructueuses jusqu'à ce jour. Sur la longue période qui précède sa présentation aux épreuves universitaires, nous en sommes réduits aux conjectures. Fut-il élevé à la maison des Franciscains de la Rochelle? M. Cholet le croyait. Il prétendait trouver une grande analogie entre les débris de leur ancien couvent et les monuments construits par les Franciscains au XIIIe siècle, en Angleterre. Mais il n'a jamais apporté de présomption plus sérieuse en faveur de son opinion.

L'on peut d'ailleurs lui répondre que l'Ordre de Saint-François fut fondé en 1207, et qu'il n'est pas mention de cet Ordre à la Rochelle avant un acte par lequel Guillaume Arbert, maire en 1229, fait connaître qu'il a reçu et hé-

1. D. Antonini Archiepiscopi florent... (Lugd. ex officin. Juntarum MDLXXXVII, part. 3a histor. Tit. 24, cap. 8, § 1. Cf. Hauréau sur cet usage : Bernard et Thierry de Chartres (Mémoire lu à l'Institut le 13 avril 1872, p. 7).

2. Ce dernier vocable excite la vive indignation de l'auteur du Martyrologe Franciscain de 1638 (Arturus a Monasterio, p. 43, et non pas 49, comme le prétend Arcère), et il consacre quinze lignes à la réfutation de *Petrus Camuzius*, auteur du méfait.

bergé « les Frères de l'Ordre mineur en la maison aumosnère » fondée par feu Auffrédy en 1203, et qu'il leur a « baillé une partie de ladite maison et dau verger, ob l'auter et ob la chapelle à tenir et avoir durablement[1]. »

Il est permis de supposer que notre docteur naquit sous le règne de Jean Sans-Terre. Il dut être témoin, dans son enfance, des guerres de ce prince avec Philippe-Auguste. L'époque où Louis VIII prit la Rochelle (le 13 août 1224) est probablement assez rapprochée de celle où Jean entra en religion.

En 1231, les Dominicains avaient ouvert déjà deux écoles à Paris. A leur exemple, les Franciscains en ouvrent une sous la direction d'Alexandre de Alès, docteur depuis plusieurs années, et déjà célèbre. Cette époque coïncide avec la fin des troubles qui agitèrent si longtemps l'Université[2].

Nous voudrions bien savoir à quelle époque Jean de la Rochelle suivit à Paris les leçons du docteur irréfragable qui le choisit pour son successeur. Le P. Fodéré prétend qu'Alexandre « présenta à l'Université frère Jean de la Rochelle, de la province d'Aquitaine, lequel fut reçu bachelier en 1241, et du depuis doctoré en son rang ».

Mais en l'absence de toute donnée sur la source où le P. Fodéré a puisé ce renseignement si précis, nous nous demandons, avec le P. Touron, si cette date n'est pas mise en avant pour appuyer les prétentions des Franciscains à faire d'Al. de Alès l'un des maîtres de saint Thomas. Quoi qu'il en soit, cette allégation ne semble pas pouvoir se maintenir en face du fait suivant : en 1238, les Franciscains ne possédaient qu'une chaire dans l'Université de Paris. Jean de la Rochelle est seul de son Ordre à prendre part à la consultation provoquée par Guillaume de Paris. Or ce droit ne pouvait lui être conféré que par son titre de professeur public.

1. Grâce aux Bénédictins de Saint-Jean-d'Angély, les Frères-Mineurs avaient pu s'établir dans cette ville dès 1225.

2. Ces troubles duraient depuis le 26 février 1229.

C'est un an après les troubles fameux dont nous avons parlé plus haut, que Jean de la Rochelle apparaît pour la première fois dans l'histoire, ou, si l'on veut, dans la légende : souvent c'est tout un.

« Advint une fois que voulant proposer un de ses pères pour obtenir le degré de bachelier selon les priviléges qui lui étaient donnés de l'Université, estans perplexe et douteux qui fût bon à cela, estant entré dans l'église, après avoir fait sa prière, il vit en une chapelle un homme qui prioit et, l'ayant veu environné d'une splendeur non accoutumée, il jugea qu'il estoit celui qu'il cherchoit, et l'ayant présenté au chancelier, il fut incontinent honoré d'un tel degré, et aussi, peu après, fait maistre en théologie ; et iceluy estoit frère Jehan de la Rochelle, de la province d'Aquitaine, homme de profonde science et de vie exemplaire en la religion [1]. »

Arcère juge ainsi la vision d'Al. de Alès : « On a voulu ériger ce fait en prodige, mais Alex. de Alès n'eut pas besoin de révélation pour faire une pareille démarche, dont il faut voir la cause précise dans le choix éclairé de ce savant qui céda sa place à son disciple déjà habile maître [2]. »

Remarquons, en passant, que deux aventures merveilleuses signalent l'entrée d'Al. de Alès dans l'Ordre de Saint-François, et la vocation d'Albert le Grand pour les sciences [3].

Pendant un an, Jean de la Rochelle dut expliquer sous sa direction le Maître des sentences.

Il consacra, selon l'usage, la première année de licence à l'étude de l'Écriture sainte, et pendant la deuxième année de licence, il traita des questions quodlibétiques.

Nous voici déjà à l'année 1235.

Les sessions d'examens duraient depuis l'Exaltation de

1. Marcus Ulyssip., trad. par Blancone en 1604.
2. Arcère, T. I, p. 225, 226.
3. V. Hist. littér. de la France.

la sainte Croix (14 septembre) jusqu'à la Saint-Denys (9 octobre). C'est dans cette période que, vraisemblablement, Jean fut reçu docteur par Philippe de Grève, chancelier de l'Université de Paris. Ce personnage, mort l'année suivante, fut enterré dans le couvent des Frères-Mineurs, où vivaient Al. de Alès et Jean de la Rochelle.

Deux ans plus tard (1238), nous voyons notre docteur représenter son Ordre dans l'assemblée convoquée par Guillaume, évêque de Paris: De son opinion formellement exprimée dans plusieurs sermons sur les richesses du clergé, nous pouvons conclure, sans témérité, qu'il contribua sans doute à faire interdire la pluralité des bénéfices à tout clerc qui touchait un revenu de quinze livres parisis. Cette décision, jointe à la fixation du *minimum* des revenus ecclésiastiques, fit prévaloir la législation de saint Louis.

Nous parlerions ici de la fameuse lettre à la reine Blanche, si ce document pouvait être sérieusement attribué à Jean de la Rochelle. Un historien prudent se contentera d'affirmer qu'elle fut écrite par un Rochelais érudit, guidé dans cette démarche par le désir de conjurer les malheurs prêts à fondre sur son pays. Un coup de ciseaux a supprimé la signature. Comment savoir le nom du véritable auteur de cette lettre composée, expédiée et étudiée dans le plus grand secret?

L'année suivante, tandis que saint Louis triomphait à Taillebourg, le douzième Chapitre général des Franciscains se réunissait à Bologne (le 8 juin, jour de la Pentecôte). « En 1242 fut présentée au Chapitre l'exposition de la reigle faicte par quatre maîtres en théologie, hommes très-sçavants docteurs en l'Université de Paris, qui furent Fr. Alex. d'Alès, Fr. Jean de Rupella, Fr. Geofray, garde du monastère de Paris, et Fr. Albert de Bastie ; lesquels, par le commandement de ce ministre [1], firent une tant belle et recommandable œuvre qui fut baillée et acceptée au

1. F. Aymon, ministre général.

Chapitre et fut ordonné d'un commun consentement que cette exposition fut enregistrée au livre de la religion [1]. »

Nous lisons dans Gérard de Frachet que Jean de la Rochelle fut consulté avec son maître dans une circonstance assez singulière. Un Frère-Mineur, dit-il, Guillaume de Méliton, maître en théologie, homme religieux et digne de foi, dit à nos Frères qu'une nuit il vit en songe un tonneau de cristal plein d'un vin délicieux. Il raconta sa vision aux frères et maîtres Alexandre et Jean de la Rochelle. Ceux-ci déclarèrent qu'un grand théologien était menacé de mort prochaine. Or, peu de jours après, mourut Fr. Guerric de Saint-Quentin, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, maître en théologie. De l'aveu de Fr. Guillaume lui-même, son éminente sapience, sa profonde humilité, sa brillante doctrine réalisaient le symbole du tonneau de cristal.

A cette remarque d'un Frère-Prêcheur, un Franciscain en ajouterait peut-être une autre, à savoir qu'Alex. de Alès mourut en 1245.

Après le docteur irréfragable, Jean de la Rochelle reçut la direction de l'enseignement chez les Franciscains. Son vaste savoir et sa piété éminente le firent appeler à siéger au concile de Lyon qui eut lieu la même année.

Le cardinal légat Eudes de Châteauroux ayant à porter une sentence, le 15 mai 1248, consulte deux théologiens : Albert le Grand et Fr. Jean, gardien des Frères-Mineurs. Mais nous n'oserions affirmer que ce personnage fût le même que notre docteur.

Cette même année, saint Bonaventure, qui n'était encore que bachelier, expliquait le Maître des sentences et l'Évangile de saint Luc.

Nous perdons la trace de notre docteur jusqu'en 1249, époque à laquelle il prêchait, à Paris, des sermons sur les épîtres des dimanches, pendant la Croisade.

Le sermon CXCIX, *de Synodo*, fixe encore une date mé-

1. Marc. Ulyssip., trad. par Blancone (T. II, f° 7 v°. — 2e part. Liv. I, ch. 11).

morable. Nous y lisons : « *Et hoc modo deberet esse oratio sacerdotum nostrorum iis diebus in tribulatione Ecclesiæ et in captivitate militum ultra mare* ». Ces paroles furent prononcées peu de temps, sans doute, après la bataille de Mansourah (8 février 1250).

Il faut aller jusqu'en 1253 pour trouver un document qui fasse mention de Jean de la Rochelle.

Nous apprenons qu'il céda alors sa chaire à saint Bonaventure. Aucun témoignage positif ne nous permet d'établir une relation entre cette retraite et le Décret de l'Université, qui obligeait tous les Maîtres à signer ses priviléges. « Cette année, dit Luc Wadding, Jean de la Rochelle céda sa chaire. » Trithème l'a ainsi caractérisé : « vir in divinis Scripturis eruditus et in Philosophia Aristotelica magnifice doctus[1] ».

Suivant le Martyrologe franciscain, Jean mourut à la Rochelle, le 3 février 1271[2].

M. Cholet a longtemps promis une dissertation spéciale pour prouver que Fr. Jean, désigné par R. Bacon à la bienveillance du Pape, n'était autre que Jean de la Rochelle. Il lui eût suffi de consulter la dédicace de l'*Opus majus ad Clementem* pour renoncer à cette thèse. En 1267, époque de l'envoi de cet ouvrage, Jean, chargé par son Maître de l'offrir au Pape, était âgé de vingt ans[3].

1. Luc. Wadding ad ann. 1253, T. II, p. 55, § 26. Cf. Trith. de Script. Eccles. ann. 1238, num. 8; ann. 1241 num. 2 ; ann. 1222, memb. 29.

Touron se trompe en disant que la chaire de Jean de la Rochelle fut occupée après lui par Guillaume de Méliton et par Jean de Parme. Les annalistes s'accordent à lui donner pour successeur Jean de Fidanza, quoique celui-ci ne soit arrivé au doctorat qu'en 1255. C'est, d'après les Franciscains, le troisième docteur de leur Ordre.

2. Martyrolog. p. 49 : « *Tertio nonas Februarii Rupellæ in territorio Santonensi Beati Joannis a Rupella, confessoris et doctoris eximii, qui zelo paupertatis et regulari observantia maxime enituit.* »

Piquet, auteur d'un Catalogue des hommes célèbres de l'Ordre de Saint-François, indique la même date.

3. On a eu tort de voir dans ce personnage Jean de Londres, qui fut, non pas l'élève de Bacon, mais l'un de ses maîtres; Jean de Galles, Frère-

Dans l'énumération des hommes célèbres de la ville dont il s'est constitué l'historien, Arcère ne veut pas en omettre un seul. Il prétend qu'il y eut deux personnages du nom de Jean de la Rochelle : l'un du Collége de Sorbonne; l'autre, Frère-Mineur[1]. M. du Bacq, docteur en Sorbonne, l'avait affirmé dans une lettre à Jaillot, qui le consultait sur ce sujet.

Le premier n'aurait eu aucune célébrité. L'on voyait son portrait dans l'ancienne salle de Sorbonne et sur le vitrage de la Bibliothèque, avec cette inscription : *Joannes de Rupella, doctor et socius Sorbonicus.* Il était représenté à côté de Guillaume de Saint-Amour.

« M. Meusnier assure, dans les recueils qu'il a ramassés sur la maison de Sorbonne, qu'il a vu souvent ce portrait, et M. de Mauduisson en dit autant des anciens docteurs qui écrivaient presque de son temps. Ainsi, l'on ne peut douter qu'il ne fût sorbonniste... Le mot de *Magister* le distingue du Cordelier, qui est constamment appelé *frater.* »

Nous ferons observer avec M. Delayant, que le titre des manuscrits renverse cette allégation. Nous lisons en tête du Traité de l'Ame : *Fratris et Magistri Johannis de Rupella Ordinis Minorum Summa de Anima.*

Jean de la Rochelle était docteur pour les gens de Sorbonne, il l'était même pour ceux de son Ordre, comme le titre précédent en fait foi. Que les annalistes l'aient appelé frère, personne s'en étonnera. Mais si son portrait figurait dans la curieuse galerie dont nous ne saurions trop déplorer la perte, il ne le devait pas à la qualité de Frère-Mineur, mais au titre de docteur en Sorbonne[2].

Prêcheur, qui mourut en 1304. M. E. Charles croit qu'il s'agit de Jean Baconthorpe, appelé *Baconius* ou *a Bacone.*

1. V. Arcère, T. I, p. 224 et sqq.

2. Nous n'osons pas dire qu'il fut peut-être docteur et sorbonniste avant d'être franciscain. Avant d'admettre cette hypothèse, il faudrait démontrer que le fond de l'anecdote d'Al. de Alès est apocryphe. Or nous n'avons jusqu'ici aucune raison valable d'en suspecter l'authenticité.

Au reste, s'il y eut deux personnages désignés sous le nom de Jean de la Rochelle, dont le premier ne cesse d'être parfaitement obscur que grâce au reflet d'un homonyme plus célèbre, nous n'avons pas à nous en inquiéter. Voyons plutôt le Catalogue des ouvrages du Frère-Mineur.

Les Sermons de Jean de la Rochelle sont l'une des parties les plus considérables de son œuvre. Leur étude a le double avantage de fixer à peu près deux dates d'une longue période de sa vie, et de nous peindre les principaux traits de son caractère.

Jean prit trois fois pour sujet le panégyrique de saint François d'Assise, qui fut canonisé en 1228. Deux fois il parla sur la translation de ses reliques, opérée en 1230. Il fit aussi des sermons sur saint Antoine de Padoue, canonisé le 30 mai 1232. L'un de ces sermons contenant une allusion à la résurrection de Thérèse, fille de Sanche de Portugal, dut être prononcé après 1240. Ailleurs, il est question des Tartares qui envahirent l'Europe en 1244; et la profanation du Saint Sépulcre, qui excite l'indignation du prédicateur, fut sans doute l'œuvre des Khorasmiens.

C'est dans les premiers jours de 1246 qu'Innocent IV envoya au Khan deux Franciscains, Laurent de Portugal et Jean de Plancarpin, pour lui porter ses lettres datées du 5 mars 1245.

Les inductions à tirer de tous ces faits sont assez claires.

Le prédicateur n'a pas fait mention une seule fois de la fête du Saint-Sacrement instituée en 1264 par Urbain IV. Pas une allusion non plus à la fête de la sainte Trinité. Ne pouvons-nous pas en conclure que les sermons furent prononcés avant l'année 1260? On s'étonnerait de ne pas trouver l'éloge de sainte Claire, avec ceux de saint François et de saint Antoine, si l'on ne savait que celle qui ouvrit aux femmes l'entrée de l'Ordre séraphique, fut canonisée seulement en 1255, et que sa fête ne fut célé-

brée par les Franciscains qu'après le Chapitre de Narbonne présidé par saint Bonaventure, en 1260.

Les Clarisses furent désignées longtemps par des qualifications si variées, qu'on avait peine à les reconnaître. En 1264, Urbain IV décida qu'elles porteraient le nom de religieuses de Sainte-Claire. Jean de la Rochelle parlait donc avant cette date lorsqu'il les appelait : les pauvres dames, les dames cloîtrées (*pauperes dominæ; inclusæ dominæ*).

Nous ne serons pas trop téméraire, sans doute, en supposant que Jean de la Rochelle put réunir ses Sermons lorsqu'il eut cédé sa chaire à Jean de Fidanza, c'est-à-dire à partir de l'année 1253.

Sans vouloir accorder une influence exclusive au milieu social dans lequel les hommes se développent, nous pensons que souvent les caractères sont mieux trempés dans certaines institutions, comme les armes dans les eaux de certains fleuves. Si une police fut jamais propre à développer le sentiment de la liberté sous la loi, ce fut la Commune rochelaise. Son action s'est produite de bonne heure. En la voyant se prolonger sur une cité qu'elle rendait si fertile en hommes, quiconque sait lire l'histoire voit se dessiner dans les annales des premiers siècles, comme en un miroir magique, le tableau de ses tragiques destinées, jusqu'au dénouement de 1628.

Mais n'insistons pas sur l'origine de Jean de la Rochelle. Ses tendances, si tant est qu'il les ait puisées dans sa ville natale, n'ont pu que se fortifier par l'esprit de l'Ordre dont il avait revêtu l'habit. Notre docteur était Franciscain. — Au reste, il va se peindre lui-même Au-dessus de tout, il place le règne souverain de la vérité. La vérité est supérieure à tout, même à la puissance ecclésiastique. « Chacun a le droit de parler pour la vérité. La vérité souveraine peut élever en dignité l'inférieur au-dessus de son supérieur. Si l'inférieur, par exemple, parle au prélat qui marche contre la vérité, et si le prélat répond : Je t'excommunie, ou, je te suspends, ou, je t'impose si-

lence, il prévaudra dans les siècles des siècles le règne de l'éternelle vérité[1] ».

L'élection, d'ailleurs, n'est pas un gage de la sainteté du prélat. Saint Bernard disait : Si tous ceux qui sont élus pour cet office le sont en même temps pour le règne éternel, l'archevêque de Cologne est en sécurité ; mais Judas et Saül furent tous deux élus : alors l'archevêque de Cologne n'est plus en sécurité :

« *Bernardus ad quemdam episcopum : Si omnes quotquot eliguntur ad officium, eliguntur ad regnum æternum, securus est Coloniensis archiepiscopus, quod si Judas amatus a sacerdotio, et Saül a regno, cum quilibet eorum fuerit electus, profecto non est securus Coloniensis archiepiscopus.* » (Sermon CXXV.)

Les prédicateurs, les théologiens qui trahissent la cause sacrée de la vérité, sont comparés à Judas, traître envers le Christ.

Comme le traître Judas a livré le Christ par avarice, ainsi, certains théologiens apprennent et prêchent la vérité par avarice, pour s'enrichir. Judas a feint, par un baiser, d'être l'ami du Christ qu'il trahissait. Ainsi font-ils. On donne un baiser à la vérité quand on apporte en témoignage les autorités des saints et des prophètes.

Ainsi font-ils à male intention, car c'est par avarice...
« Ceux-là, dit-il, font la force du bras des méchants. Ils lient la vérité comme les soldats ont attaché Jésus.

« Oui, ils lient la vérité. Si un prince veut fermer les mauvais lieux et détruire de détestables choses, ils lui conseillent le contraire, ou poursuivent de leur envie ceux qui favorisent ces œuvres. La vérité est livrée d'abord à

1. « ...licitum est enim cuicumque pro veritate loqui; et præcellit veritas,
« quia in casu facit quemlibet subditum majorem quolibet superiore,
« quando scilicet subditus loquitur prælato ambulante contra veritatem,
« adhuc tamen si respondeat prælatus sic : Excommunico te, vel sus-
« pendo, vel silentium impono, prævalebit et regnabit veritas in secula
« seculorum. » (Serm. L.)

Pilate, c'est-à-dire aux prélats, à cause de leur négligence, et parce qu'ils veulent les faveurs des hommes. La vérité est livrée aux laïques, c'est-à-dire remise aux mains des chevaliers de telle sorte, que la vérité périt avant d'avoir pu rien produire. L'origine de tout le mal est chez ces prédicateurs traîtres et pervers.

Il faut croire les prédicateurs qui prennent le Christ pour modèle, prêchent la pauvreté, l'abjection, etc., plutôt que les autres. Ceux-là prêchent non-seulement en paroles, mais en action. Ceux-ci sont tout en paroles, et l'effet de leur prédication est détruit par leur propre exemple [1].

La mort du Sauveur, suivie d'une prompte résurrection, indique au prédicateur les tempéraments que doit admettre son discours. Aux choses tristes il doit mêler de consolantes paroles. Voyez, dans saint Luc, le Samaritain verser du vin et de l'huile sur les blessures du voyageur : l'effet astringent et piquant du vin est l'emblème d'une prédication austère qui attriste et terrifie; l'huile douce et lénitive est le calmant d'une prédication qui console.

Fidèle à cet exemple, aux tristes réalités de la terre, Jean mêle souvent l'espoir du ciel. Sa verve de tribun

1. « Sicut Judas proditor tradidit Christum ex cupiditate, sic quidam « theologi addiscunt vel prædicant ex cupiditate veritatem, scilicet ut « ditentur ; et sicut Judas tradidit Christum osculo mentiens se amicum, « sic faciunt isti. Datur osculum veritati, quando adducuntur auctoritates « sanctorum et prophetarum ad testimonium ; sed hoc faciunt mala in- « tentione, quia ex cupiditate. » (Serm. LXIII. sur la Passion)... « Isti « sunt qui confortant manum pessimorum »... « Illi ligant veritatem... « quia si princeps velit expellere lupanaria vel hujusmodi, ipsi consu- « lunt contrarium, vel invident illis qui hoc vel simile procurant. Primo « traditur veritas Pilato, i. e., prælatis, propter quorum negligentiam, « et quia volunt habere favorem hominum. Traditur veritas laïcis i. e. in « manibus militum, ita quod perit veritas, et non potest exire in opus. « Et hoc totum incipit a mala traditione pseudo prædicatorum. » (Id. ib.)

« Plus credendum configuratis Christi prædicatoribus, prædicantibus « paupertatem, abjectionem, et hujusmodi, quam non configuratis ; quum « non solum verbo sed exemplo etiam prædicant. Isti vero solum verbo; « sæpe etiam destruentes exemplo quæ prædicant verbo. » (Serm. LXXXI.)

chrétien ne ménage aucune classe de la société. « Les princes séculiers, dit-il, les baillis et autres se glorifient de leur pouvoir temporel ; les prédicateurs, les mauvais prélats qui ne pratiquent point ce qu'ils enseignent, tirent vanité de leur science des Écritures. » Alors il leur rappelle le texte : *libenter gloriabor in infirmitatibus meis :* je me glorifierai de mes infirmités. D'autres sont fiers de la noblesse de leur race : tels sont les chevaliers, et même bien des moines, et d'autres qui s'enorgueillissent de leur famille. Certes, voilà une gloire bien vaine et bien méprisable. Les clercs et ces belles dames font gloire de l'élégance charnelle et de la volupté. Écoutez donc Isaïe : « Crie, me dit le Seigneur. Et moi : que crierai-je? — Et le Seigneur : La chair est comme une herbe ; sa gloire passe comme la fleur des champs. L'herbe s'est desséchée, la fleur est tombée. Misérable et vaine gloire, qui passe si vite [1] ! »

Il attaque les tyrans et les prélats oppresseurs. Il leur applique la parabole du roi de Babylone : « Le Seigneur a brisé le bâton des impies ; la verge dont les puissants frappaient les peuples, etc. » Il emprunte contre leur luxe les accents de saint Bernard : « Ils privent les pauvres de leur pain, tous ceux qui font un mauvais usage des biens de l'Église; car ces biens sont aux pauvres. » Aussi, saint Bernard : « Clercs et pontifes ! que fait cet or au frein de vos coursiers ? Chasse-t-il le froid ou la faim ? Tout ce que vous dépensez, tout ce que vous nous ravissez avec cruauté, c'est notre bien [2] ! »

1. « Gloriantur... in temporali potestate ut principes sæculares, bal- « livi et hujusmodi ;... in scientia Scripturarum quæ pertinet ad prædi- « catores, vel malos prælatos qui non faciunt quod docent... in carnis « nobilitate ; in hac gloriantur milites et plures monachi et hujusmodi « qui, scilicet gloriantur de parentela sua. Certe vanissima et vilissima « est ista gloria... in carnis elegantia vel voluptate, ut clerici et illæ pul- « chræ domnæ et hujusmodi de quibus Ps. dixit etc...

2. « Unde et de tyranno mortuo vel prælato oppressore potest accipi « parabola quæ est de rege Babylonis, Is. XIV dicitur : quomodo cessavit

Il les poursuit jusque dans ces demeures retirées où ils se livraient à la mollesse. Voici maintenant que les demeures épiscopales placées hors des villes pour laisser toute liberté à la méditation, sont livrées aux plaisirs des sens. Mais, chez les bons prélats, tous ces dons viennent du Saint-Esprit.

Les nobles n'étaient pas ménagés tout à l'heure; il se montre encore plus dur pour eux. Le monde choisit les sages, les puissants, les nobles au point de vue temporel. Mais tout autre est le choix de Dieu. En effet, les géants, les puissants ne sont pas élus par le Seigneur. Une haute stature, voilà la condition de la noblesse. Mais cette taille dépasse les bornes de la nature. Car, au point de vue naturel, la noblesse n'est rien. Nous sommes tous égaux selon la nature. C'est l'erreur de l'opinion humaine qui a établi une noblesse de cette sorte. L'entrée dans la vie est la même pour tous ; l'issue est la même..., etc.

On pense involontairement aux vers si connus de Jehan de Meung :

Un grand vilain entre eux élurent

. . . .

Voici le tour des clercs : il blâme cet étalage de science qu'ils font à tout propos dans les sermons, les leçons et les divisions. On aime mieux des bouffonneries que des

« exactor, quievit tributum ? et subditur responsio : Contrivit dominus « baculum impiorum : virgam dominantium cædentem populos, in fu- « rore subjicientem : Glossa : persequentem crudeliter » (Serm. XLVI). « Panem pauperum defraudat, quicumque res Ecclesiæ, quæ sunt pau- « perum, in usus perversos expendunt. Unde Bernardus : Discite ponti- « fices, discite clerici ! aurum quid facit in freno ? Numquid expellit frigus « aut esuriem ? nostrum est quidquid expenditis ; a nobis crudeliter « exigitis... » (Serm. LXXXI). « Jam enim domus episcopales, quæ sunt « extra civitates, quæ institutæ fuerant, ut vacarent contemplationi ,

choses utiles, des curiosités que des choses édifiantes, et la philosophie a le pas sur l'Évangile [1].

Il leur reproche leur ambition, qui les pousse de la prébende à l'archidiaconat, et de là à l'épiscopat. Leur avarice n'a d'admiration et d'ardeur que pour l'opulence temporelle. La malédiction de Ruben s'étend sur eux. Ils ne travaillent pas comme les laïques, mais sont tout en-

« deditæ sunt carnali dilectioni. » (Serm. LXXXIX.) « Mundus eligit sa-« pientes, potentes, nobiles temporaliter. Sed Dominus eligit e contrario « totum... In hoc patet quod gigantes, id est fortes sive potentes non « eliguntur a Domino. Statura magna ; ecce conditio nobilitatis. Sed hæc « statura excedit naturam. Nobilitas enim nihil est secundum naturam. « Unde omnes pares sumus secundum naturam : ex errore enim opinio-« nis hominum nobilitas ejusmodi introducta est. Unus enim est omni-« bus introitus ad vitam, et similis exitus : et nullus e regibus aliud « habuit nativitatis initium. » (Serm. CXXV.)

1. « Magis enim curant audire scurrilia quam utilia, curiosa quam « ædificantia, philosophica quam evangelica. » (Serm. LXXXVI.)

« Ascendam super altitudinem nubium : hoc est exaltabo me super « excellentiam sanctorum virorum, de præbenda ad archidiaconatum, « de archidiaconato ad episcopatum... Item cupidi lucris temporalibus « inhiantes nituntur ad temporalium opulentiam. » (Serm, CIII.)

« ...Ruben cujus maledictio convenit clericis, quia super omnes vacant « deliciis, quia non laborant ut laïci, imo potius bibentes vinum in phia-« lis, et in stratis suis lascivientes, nihil compatiuntur super contritione « Joseph. » (Id. ib.)

« O Pharisæi duces cæci! quid enim majus est, aurum, aut templum « quod sanctificat aurum! quasi diceret : Vere cæci estis qui laïcos « propter sponsionem oblationum vel decimarum, vel hujusmodi Ecclesiæ « annexarum, debitores judicatis ; et vos ipsi qui personaliter Deo ser-« vire in tali ecclesia ad nihilum vel ad parum teneri dicitis, quare alios « tantum, et non potius vos debitores reputatis ? » (Serm. LXXXVIII.)

Déjà Alain de l'Isle avait fait entendre les mêmes plaintes. On abandonnait les études de théologie. Plus d'un professeur était obligé de recruter ses auditeurs à prix d'argent. Les clercs d'autrefois, dit-il, ne valaient pas mieux que ceux d'aujourd'hui ; mais au moins avaient-ils le goût de la science. Il en rejette la faute sur les évêques, qui, trouvant moins de fierté et de scrupules chez les ignorants, en font leurs créatures et délaissent ces clercs instruits. (V. de Arte prædicat. c. XXXVI, et la préface du Dragmaticon philosophia.) Dante a reproduit plusieurs fois les mêmes plaintes dans la *Divine Comédie*.

tiers aux délices, ne songent qu'à boire, à goûter le repos sur leurs couches voluptueuses, et oublient l'affliction de Joseph. Ce sont des figuiers stériles, qui ne produisent que des feuilles. O chefs aveugles des Pharisiens, s'écrie-t-il, quel est donc le plus précieux : l'or ou le temple qui le sanctifie? La promesse d'offrandes et de dîmes vous fait regarder les laïques comme vos débiteurs, et vous qui traitez si légèrement le service de Dieu, n'êtes-vous pas débiteurs à plus de titres que les autres?

Le népotisme envahit tout. L'Ecclésiaste a dit : « Les enfants de l'impie ne multiplieront pas leurs rameaux[1] » O douleur! cette parole est démentie dans l'Église de nos jours, car on y voit pénétrer les parents des prélats impies.

1. « Nepotes impiorum non multiplicabunt ramos : et radices im-
« mundæ super cacumen petræ sonant : quia, proh dolor ! hodie imple-
« tur in Ecclesia. Nam nepotes impiorum prælatorum inutiles in Eccle-
« siam introducuntur; et radices immundæ, hoc est, carnales et viles
« per luxurias, super cacumine petræ sonant; i. e. super dignitatem
« Ecclesiæ. » (Serm. c.)

« Sunt alii quas divina electio reprobat... In quo maxime dolendus
« error in Ecclesia plangendus est quod pueris conceduntur præbendæ
« et curæ animarum »... « Sed heu nobis! quia dati sunt principes
« pueri. Heu nobis iterum quia effeminati dominantur, carnales, molles;
« et etiam proh dolor! Sodomitæ. » (Serm. CXXIV.)

« Hodie autem habenti datur : qui enim duas habet præbendas, ei
« datur tertia, ut fiat major; sed parvulis pauperibus, etiamsi sint litte-
« rati nihil datur. » (Serm. CXXV.)

« Laboravi sine causa et vane fortitudinem meam consumpsi : Ad lit-
« teram, fortitudinem corporalem; patiuntur enim tot labores eundo
« Romam pro præbenda. » (Serm. CLXXVII.)

« Dicunt se clericos et ideo sustinendos divitiis se esse contendunt ut
« possint affluentes eleemosynas largiri, non attendentes quod dicit Hie-
« ronymus : Socrates ille Thebanus, etc... Nos subsarcinati auro pau-
« perum Christum sequimur. » (Id. ib.)

« Judica, Domine, an nobilitas qua se sic palliant possit eos excusare
« de distractione bonorum pauperum in libidine commissasionum, in
« pompa sociorum, in multitudine pretiosarum vestium et equorum. Nam
« constans est quod post effusionem sanguinis Christi perfectiores tenean-
« tur esse nobiles christiani quam nobiles Judæi. Et tamen regi eorum
« præcipiebatur (Deut. XVIJ) non multiplicare equos, non habere uxores

On élit des enfants, on leur donne des prébendes. Des efféminés, des voluptueux, o douleur! des sodomistes, arrivent aux dignités!

Le Christ a donné la prélature non pas à Jean son parent, mais à Pierre qui ne lui était rien.

Et d'ailleurs, on ne donne qu'aux riches; celui qui a deux prébendes en reçoit une troisième; mais les petits et les pauvres ont beau être lettrés, on ne leur donne rien.

Il leur cite ce texte d'Isaïe : « J'ai travaillé sans cause, et j'ai usé mes forces ». En effet, ils bravent toutes les fatigues en allant à Rome pour obtenir une prébende.

Leur qualité de clercs leur donne droit à l'opulence, disent-ils, pour répandre ensuite les aumônes autour d'eux. Ils ne prennent pas garde au récit de saint Jérôme : « Socrate le Thébain, voulant aller à Athènes, se débarrassa d'une grosse somme d'or, pensant qu'il ne saurait posséder à la fois les richesses et les vertus. Et nous, chargés de l'or des pauvres, nous prétendons suivre le Christ ! »

Ils se prévalent de la noblesse et de la sagesse : la noblesse a sa raison d'être; elle défend l'Église contre ses ennemis temporels ; la sagesse la protége contre ses ennemis spirituels, les hérétiques. Mais ce n'est pas une raison pour rechercher les richesses et les honneurs.

Jugez, Seigneur, si cette noblesse dont ils se couvrent comme d'un manteau peut les excuser de distraire le bien des pauvres au profit de leurs voluptueux festins, de leur suite pompeuse, de leurs riches vêtements et de leurs chevaux de prix. Depuis que Jésus-Christ a versé son sang pour nous, les nobles chrétiens sont tenus à une perfection plus haute que les nobles Israélites. Le Deutéronome défendait pourtant au roi d'avoir un grand

« plurimas, nec auri nec argenti pondera immensa. Vobis ergo christia-
« nis clericis licebit amplius multiplicare equitaturas de patrimonio cru-
« cifixi, de patrimonio pauperum habere præbendas plurimas etc. et
« congregare auri et argenti immensa pondera etc. Certe videt Dominus
« et judicabit hanc iniquitatem. » (Serm. CLXXXVII.)

nombre de chevaux, une foule de femmes et d'immenses trésors. A vous, chrétiens et clercs, il sera permis d'augmenter sans fin le nombre de vos écuyers au détriment du patrimoine de Jésus, de prendre une quantité de prébendes au patrimoine des pauvres, etc., d'amasser des sommes prodigieuses d'or et d'argent, etc. Ah! Dieu voit cette iniquité, et il la jugera!

Il cite les paroles de saint Bernard à un de ses amis : « Si tu sers l'autel, tu peux vivre de l'autel, mais non pas t'en enrichir pour acheter des freins d'or et des selles brodées et autres objets de luxe; prendre au delà du besoin, pour le vivre et le vêtement, c'est un sacrilége, un vol, une rapine [1]. »

Saint Paul disait de lui-même et des autres apôtres : « Nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, etc., et vous, clercs, vous mangez l'agneau du troupeau ; et vous êtes vêtus avec mollesse. Nous sommes souffletés, et vos satellites frappent les pauvres, et vous entrez en grande pompe dans la maison d'Israël ; nous sommes nomades et errants par le monde entier, et vous dormez dans des lits d'ivoire [2] », etc., etc. Il se plaint d'être consulté par ceux qui touchent les revenus, mais qui voudraient bien échap-

1. « Conceditur tibi ut si altario servis, de altario vivas, non ut de alta-
« rio luxurieris et compares tibi frena aurea, et sellas pictas et hujus-
« modi; quidquid enim præter necessarium victum et vestitum acceperis,
« sacrilegium est, furtum est, rapina est. » (Serm. CXXXII.)

2. « Ipse Paulus pro se et pro aliis apostolis dicit : Usque in hanc
« horam esurimus, etc. Et vos, clerici, comeditis agnum de grege; nos
« sitimus, et vos bibitis in phialis vestris; nos nudi sumus, et vos in
« mollibus estis vestiti : nos colaphis cædimur, et satellites vestri cædunt
« pauperes, et vos pompatice ingredimini domum Israel; nos instabiles
« sumus discurrentes per totum mundum, et vos dormitis in lectis ebur-
« neis et lascivitis in stratis vestris nihil compatientes super contri-
« tione Joseph. » (Serm. CLXXXIII.)

« Sed hodie propter exempla sacerdotum, fit ecclesia vel parochia
« quasi scortum, quia cum ipsi sint fornicarii publici, non audent judi-
« care vel arguere unum fornicarium. (Serm. CXCVIII. — De Synodo.)

« Quod esset necessarium magistris nostri temporis, qui, nullas præ-

per à l'obligation des heures canoniques. Misérables, s'écrie-t-il, la sotte question vous m'adressez là[1] !

Il reproche aux prêtres leurs débauches : grâce aux exemples donnés par les prêtres, l'église ou la paroisse est comme une prostituée ; fornicateurs publics, ils n'osent juger ou accuser ceux qui commettent le même péché.

L'esprit de corps était bien puissant parmi les maîtres ou docteurs. Si Jean de la Rochelle était capable de quelque faiblesse, ceux-là sans doute en profiteraient. Mais cet implacable justicier n'a d'indulgence pour personne. Loin de taire les fautes de ses confrères, il en fait éclat. Les maîtres de notre temps, s'ils sont pauvres et n'ont pas de prébendes, condamnent ceux qui en ont. A peine en obtiennent-ils, ils changent de langage.

A cette versatilité se joint une lâcheté coupable : ils n'ont de courage qu'en chaire ; mais dans la cour des prélats, ce sont des chiens muets ; ils n'osent aboyer, de peur de déplaire à ceux qui peuvent les enrichir [2].

« bendas possidentes, sed sunt pauperes, condemnant habentes ; et cum « ipsi habent, defendunt, et prædicant (mentientes!) salvandos. Hoc est « quia non est in eis spiritus sanctus, sed spiritus nequam. » (Serm. LXXXIX.)

1. « Dixit Aaron : Elegi sacerdotes et levitas ut stent in tabernaculo « Domini et orent. Quærunt enim modo aliqui utrum deberent dicere « horas canonicas quia accipiunt stipendia ecclesiastica. Stultissima est « quæstio, miseri. » (Serm. CXXV.)

2. « Quidam timent ut magistri quidam, qui ita audaces sunt in cathe- « dra ad pronunciandum veritatem, sed post modicum sunt sicut scane « muti, non valentes latrare in curia prælatorum, quia non audent moles- « tare a quibus accipere sperant, unde timent displicere. » (Serm. CXXXIX.)

« Inflati enim philosophi scientia carnali, non intellexerunt sacramenta « Dei, in tenebris ambulantes. Nec hodie capiunt illud, evanescentes in « cogitationibus suis. Quis enim cognovit sacramentum glorificationis « animarum et corporum. » (Serm. LXXXIX.)

« Exibant de ore bestiæ, i. e. diaboli, tres spiritus immundi in modum « ranarum, i. e. advocatorum injustitiæ : et sequitur, ut congregarent « reges ad prælium. Tanta est enim hodie multitudo advocatorum, quod « totus mundus ebullit advocatos, sicut tota Ægyptus ebulliebat ranas in « secunda plaga. » (Serm. CXXV.)

« Præcipita, Domine, et divide linguas eorum, quoniam vidi iniqui-

Les philosophes sont des orgueilleux ; ils s'évanouissent dans leurs pensées, parce qu'ils ignorent l'efficace de la religion.

Les avocats sont partout, c'est la deuxième plaie d'Égypte ; la terre en est couverte comme autrefois de grenouilles. Leurs injustices sont figurées par ces trois esprits immondes, qui sortaient de la gueule de la bête sous forme de grenouilles ; se sont eux qui soufflent aux rois l'esprit batâilleur et les mettent aux prises. Ils brouillent toutes les affaires, surtout en fait d'élections, dans les chapitres. C'est le cas de s'écrier avec le Psalmiste : « Précipitez, Seigneur, et divisez leurs langues ; car j'ai vu l'injustice et la contradiction dans la cité [1]. »

Les sermons de Jean de la Rochelle nous montrent un esprit indépendant et austère. On pourrait dire que, dans ces conférences prêchées devant des ecclésiastiques, il attaque souvent les absents, et que les invectives contre le relâchement du clergé s'expliquent très-bien par la liberté du huis clos. A cela nous répondrons que, du vivant de notre docteur, ces conférences furent publiées. Ignore-t-on, d'ailleurs, qu'il n'était pas rare de voir des Franciscains répandre dans le peuple les mêmes idées et en accepter la responsabilité ? Et que sont les hardiesses de Jean de la Rochelle près des témérités de l'abbé Joachim ?

Il fut orthodoxe, sans doute, puisqu'il n'eût pas à subir de condamnation ; mais il porta la peine de l'âpreté de son langage, si c'était une peine pour un tel homme que de ne pas arriver aux dignités. Il semble, au contraire,

« tatem, et contradictionem in civitate. Linguæ istæ sunt linguæ advo-
« catorum quorum perversitate fiunt dissensiones, contradictiones, per-
« turbationes capitulorum in electionibus suis et in aliis negotiis
« agendis. » (Serm. CLXXVI.)

1. L'Evangile et les grands docteurs sont abandonnés ; on n'étudie que les décrétales, comme on le voit à leurs marges. (V. Parad. cant. IX sub fin.)

s'être consolé de tout, en suivant avec rigueur la conduite qu'il propose aux religieux : *pauca loqui, paucos familiares habere, multum orare.*

La doctrine des Sermons est celle de l'Écriture, commentée par un moine de l'Ordre de Saint-François. Ce commentaire fut longuement préparé par de patientes études qui firent de sa mémoire comme une concordance vivante C'est dans les Postilles que l'on pourra suivre ce long travail d'enfantement.

En voici le catalogue, avec le nombre des manuscrits :

1° *Postilles sur Daniel* [1] (4 mss.);

2° *Postilles sur saint Matthieu* (10 mss.);

3° *Postilles sur saint Marc* (5 mss.) [2];

4° *Postilles sur saint Luc* (2 mss.);

5° *Postilles sur les Épîtres de saint Paul* (1 ms.);

6° *Postilles sur l'Apocalypse* (1 ms.).

La théorie dont les Sermons nous offrent l'application est contenue dans deux ouvrages : l'*Art de prêcher* et les *Procédés oratoires.*

Le livre où Jean de la Rochelle commentait les sentences de P. Lombard serait bien précieux pour marquer la transition entre ses travaux théologiques et sa philosophie. Malheureusement, personne jusqu'ici n'a pu le retrouver [3].

Nous avons le *Traité des articles de la foi* (de Articulis Fidei); le *Commentaire des dix commandements* (de Decem

1. Wadding, l'annaliste des Franciscains, en a fait mention le premier. (V. Script. Ord. min. Romæ, 1650, p. 225.)

2. Le ms. de Saint-Victor porte le nom de Nicolas de Gorran. M. Cholet a démontré d'une façon péremptoire la fausseté de cette attribution.

3. Barth. de Pise, qui entra chez les Mineurs en 1443, dit, dans son ouvrage approuvé par lettres du Chapitre général de 1399 : « Il écrivit sur les Sentences et fut un docteur très-célèbre en son temps. » (V. Conformit. VIII, part. 2a).—Trithème, qui écrivait vers 1480, s'exprime en ces termes : *Edidit quædam præclara opuscula e quibus subjecta feruntur : super sententias libri quatuor.* (V. son Catalogue d'écrivains ecclésiastiques si justement renommé.) Du Boulay constate que, d'après la tradi-

Præceptis) ; la *Somme des vices;* la *Somme des vertus*; et enfin, le *Traité de l'âme et de ses facultés*, qui fait l'objet particulier de notre travail.

tion, il aurait donné le premier exemple de cette sorte de Commentaire ; et il ajoute : « *Scripsit certe super Sententias libros quatuor.* »

ANALYSE

DU TRAITÉ DE L'AME

DE JEAN DE LA ROCHELLE.

PREMIÈRE PARTIE

(DE ANIMA.)

LE TRAITÉ DE L'AME. — EXPOSITION.

Les Sermons nous ont révélé ce caractère de l'homme et du moine. Le Traité de l'âme va nous faire connaître la science du docteur.

Avant d'entrer dans l'exposition du *De anima*, nous croyons devoir en donner une vue d'ensemble, qui empêchera le lecteur de se perdre dans la confusion des détails.

PREMIÈRE PARTIE.

I. — PROLOGUE. — EXPOSITION. — INVOCATION.

De la substance de l'âme (ch. 1).

1° L'âme existe-t-elle? On en donne cinq preuves.

2° Qu'est-ce que l'âme : *selon la définition ; quant à la chose elle-même* (ch. 2)?

On examine sept définitions de l'âme (ch. 3 à 12).

§ 1. —*Selon la définition*. L'âme en tant qu'esprit est, d'après le livre du *Mouvement du cœur*, une substance immatérielle, intellectuelle, etc.

En tant qu'*âme motrice*, elle est définie par Remi : une substance incorporelle gouvernant le corps, etc.

En tant que forme et perfection, elle est définie par Aristote : l'acte premier, etc.

Comme âme et esprit à la fois : par comparaison avec les créatures, elle est pour Augustin la similitude de toutes choses.

Par comparaison avec le corps, Augustin la définit : une certaine substance qui participe à la raison.

Relativement à Dieu : en tant que principe, c'est un souffle de vie marqué d'une empreinte divine.

En tant que fin, Sénèque l'appelle : esprit intellectuel.

§ 2. — *Selon la chose elle-même.*

Quant au devenir et à l'origine. Il faut envisager en premier lieu : la causalité matérielle (ch. 14 à 16), formelle (ch. 17), efficiente (ch. 18), finale (ch. 19) ; en second lieu, la durée : toutes les âmes n'ont pas été créées en même temps (ch. 20).

Quant à son être absolu et relatif.

§ 3. — *Être absolu de l'âme* (ch. 21). C'est une substance (ch. 22). Elle est incorporelle (ch. 23).

Elle est simple : improprement, communément, proprement (ch. 24-25).

Elle est une en trois puissances : végétative, sensitive, rationnelle (ch. 26).

Elle est l'image de Dieu (ch. 27).

Qu'est-ce que l'image de Dieu dans les choses divines essentiellement (ch. 28) ?

Qu'est-ce que cette image personnellement (ch. 29) ?

Qu'est-ce que l'image dans la créature humaine (ch. 30) ?

Qu'entend-on par être à l'image (ch. 31) ?

De la différence entre l'image et la ressemblance (ch. 32) ?

Sur quelle partie est déterminé l'être de l'image (ch. 33) ?

En quoi consiste l'être de l'image (ch. 34) ?

Comment elle représente la Trinité (ch. 35).

§ 4. — *De l'être relatif de l'âme.*

I. *Dans l'union avec le corps.*

Primo : Considérations sur la possibilité de cette union du côté de l'âme. L'union est-elle médiate ou immédiate (ch. 37)? Possibilité de cette union du côté du corps (ch. 38).

Secundo : Différence des intermédiaires de cette union (ch. 39).

Tertio : De la forme et du mode de l'union (ch. 40).

Quarto : De la cause de l'union (ch. 41).

Être relatif de l'âme considérée dans le fait de l'union avec le corps. De sa manière d'être (ch. 42).

II. *Être de l'âme après la séparation.*

Primo : *De l'immortalité de l'âme.* Démonstration de la vérité (ch. 44). Réfutation des erreurs (ch. 45).

Secundo : De la passivité. Est-ce sa nature ou sa faute qui rend l'âme passive (ch. 46)? Elle est passive dans tout son être (ch. 47). Comment elle pâtit dans le corps (ch. 48). Comment elle pâtit hors du corps (ch. 49).

Tertio : Du lieu. Si la substance spirituelle a droit à un lieu (ch. 50-51). — A un lieu matériel (ch. 52). — A un lieu spirituel (ch. 53). — Si deux substances spirituelles peuvent être dans le même lieu (ch. 54). — Du lieu de l'âme séparée (ch. 55).

Quarto : Du mouvement. Son mouvement est-il local (ch. 56)? — Est-il subit ou successif (ch. 57)? — Se produit-il dans l'espace (ch. 57)?

DEUXIÈME PARTIE.

(DE VIRIBUS EJUS.)

II. — DES FACULTÉS DE L'AME.

L'âme est-elle autre chose que ses puissances ou facultés (ch. 60)?

Comment distinguer et définir les facultés : par les actes? par les objets? par les organes? (Ch. 61.)

Division des facultés selon saint Augustin (ch. 62-68).

L'âme a des facultés qui l'unissent au corps. Elle en a qui lui sont exclusivement propres.

§ 1. — *Facultés qui dépendent de l'union des deux substances* (ch. 62).

Primo : Faculté naturelle dans le foie. Cette faculte appète, retient, expulse et distribue.

Secundo : Faculté vitale dans le cœur.

Tertio : Faculté animale dans le cerveau, formé de trois ventricules : l'un, antérieur, d'où les sens, la fantaisie ; l'autre, moyen, d'où la raison, le jugement; le troisième, postérieur, d'où le mouvement.

§ 2. — *Facultés de l'âme seule* (ch. 63).

Primo : Faculté rationnelle, propre à la connaissance. Puissances cognitives. — Ont leur principe d'abord dans trois différences (ch. 64). L'une est sensitive extérieure ; l'autre sensitive intérieure ; la troisième, intellective, qui ne trompe jamais (ch. 65).

En second lieu, les cinq différences sont (ch. 66) : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence.

Secundo : Faculté irascible.

Tertio : Faculté concupiscible.

De ces deux puissances procèdent les affections par lesquelles on *appète*, *fuit*, *aime*, *hait*. D'où quatre affections ou passions. Le bien présent produit *la joie* ; de son absence naît *l'espoir*. — Le mal présent a pour effet la *douleur* ; absent, *la crainte* (ch. 67).

DIVISION DE PUISSANCES SELON JEAN DAMASCÈNE.

Comparées entre elles, ces puissances sont :

I. *Cognitives* : le *Sens*, l'*Imagination*, l'*Opinion*, la *Mens*, l'*Intellect*.

II. *Appétitives ou motrices*. Elles sont :

Irrationnelles. Les unes soumises et d'autres non soumises à la raison.

Celles-ci sont : vertu vitale, pulsative, génératrice, nutritive, augmentative et plastique.

Celles-là comprennent deux classes : l'une qui commande le mouvement ; l'autre qui l'exécute.

Celle-ci est la puissance motrice répandue dans les membres.

Celle-là comprend les puissances : concupiscible et irascible, source des passions.

Le bien attendu fait naître la *Concupiscence* ; par sa présence : la *Joie*.

Du mal attendu naît la *Crainte* ; de sa présence ; la *Tristesse*.

II. *Puissances rationnelles* : *Volonté*, *Raison*, *Libre Arbitre*.

Volonté : La Thelesis, volonté naturelle, s'adresse aux choses que nous ne pouvons pas vouloir.

Boulisis : Volonté rationnelle : s'adresse aux biens qu'on peut vouloir ou ne pas vouloir. Choses possibles ou impossibles.

Volonté des choses possibles : conseil, jugement, avis, choix, tendance, usage.

Raison : Connaissance du vrai. Pratique du bien.

Libre arbitre : Existe-t-il ? — *Dieu*, *nécessité*, *fortune*, *nature*, *événement*, *hasard*. Quels actes dépendent de nous ? — Actes intérieurs. — Actes extérieurs. — Actes volontaires, involontaires, mêlés.

DIVISION DES PUISSANCES SELON LES PHILOSOPHES.

Puissances : *Végétative*, *Sensitive*, *Raisonnable*, Instrument : Chaud et Froid.

I. Végétative.

- Nutrition
  - Forces auxiliaires.
    - Appétition. — Faim et soif.
    - Rétention.
    - Digestion. — Expulsion.
    - But : Conservation de l'Individu.
  - Forces principales.
    - Transformation.
    - Union.
- Génération.
  - Emission de la semence.
  - Figuration plastique du corps.
  - But : Propagation de l'Espèce.
- Croissance.
  - But : Perfection de l'Individu et de l'Espèce.

II. Sensitive.

- Cognitive
  - Mode naturel. — Fantaisie.
  - Mode animal.
    - Appréhensive extérieure.
      1. Nombre des sens.
      2. Différence des organes.
      3. Différence des milieux.
      4. Différence des objets.
    - Appréhensive intérieure : Sens commun ou formel.
      - absolu. Imagination formelle
      - relatif. Imagin. excogitative; du Sommeil.
- Jugement
  - Prévision naturelle.
  - Expérience.
  - Ressemblance
  - Mémoire et Réminiscence.
    - Facile. Est au jug. ce que l'Imag. est au sens commun.
    - Prompte.
- Motrice.
  - Mode naturel : Déperdition, Intempérance, compensées par la Nutrition et la Pulsation harmonique.
  - Mode animal.
    - Appréhension ; indique le bien ou le mal : Appétit des Physiciens, Sensualité des Théologiens.
    - Motrices *secundum quid*.
      - Fantaisie : formes sensibles.
      - Jugement : intentions sensibles.
    - Motrices *simpliciter*.
      - Appétitives : commandent.
      - Affection : mouvement interne. — exécutent.
      - Motrices des membres : mouv. extér.

Motrice générale. Cerveau. — Motrice particulière. Organes.

Contractive, Progressive, Opérative, Vocative.

DIVISION DES PUISSANCES SELON LES PHILOSOPHES (SUITE).

- **Puissances appétitives. Mode général : Plaisance et déplaisance**
  - Concupiscible : Bien absolu
    - Souhait : Désir.
    - Joie : Allégresse.
    - Amour : Dilection.
    - Dédain : Abomination.
    - Souffrance : Tristesse
      - Compassion.
      - Envie.
    - Haine.
  - Irascible : Bien expédient.
    - Si elle se fortifie, de là naissent : Espérance, Audace, Colère.
    - S'affaiblit-elle : Désespoir, Crainte, Fuite.
    - Ambition, Espérance, Orgueil, Domination, Mépris.
    - Pauvreté d'esprit, Désespoir, Humilité.
    - Révérence, Retour sur sa propre petitésse.

- **Puissances affectives, les mêmes que les appétitives selon la substance. Diffèrent selon la notion.**
  - Compréhension du bien.
    - Présent :
      - Joie.
      - Allégresse.
    - Futur :
      - Cupidité.
      - Espérance.
  - Compréhension du mal.
    - Présent : Tristesse.
    - Futur : Crainte.
    - Triple cause.
      - 1° Disposition de l'appréhension. Puissance de l'imagination.
      - 2° Disposition de la puissance motrice. Force de l'habitude.
      - 3° Disposition de la complexion corporelle. Lumière céleste, sang, humeurs.

III. *Puissances rationnelles* ou humaines, dépendent de l'Intellect. — Spéculatif et Pratique.

1° *Organe* de la puissance intellective : c'est une sorte de conscience — simple ; pas d'organe ;

2° *Objet* immatériel comme elle : i. e. *intelligible*.

Espèces, formes abstraites de la matière { par nature : Esprit
par la faculté : Genre, Espèce, Différence extraites par le propre et l'accident.

3° *Actes*. Ordre de l'abstraction de la forme corporelle d'après Avicenne :

Sens extérieur ; Sens intérieur ou imagination.

Jugement : appréhende les intentions sensibles : bonté, malice, convenance, disconvenance.

Vertu intellective : appréhende seule l'*universel*, en le séparant de toute qualité, quantité, situation, singularité.

Différence de la vertu intellective appréhensive.

Intellect patient, marque la transition entre la sensibilité et l'intelligence, travaille à dégager les universaux des particuliers. Existence de cette puissance prouvée par la possibilité de la susception des espèces intelligibles. — Organe : cellule médiane du cerveau, appelée *logistique*.

Cet intellect est de quatre sortes : intellect matériel, puissance informe comme la matière première.

Disposition : Intellect *in effectum conclusionum*, par rapport au précédent. *In habitu*, par rapport à celui qui atteint la conclusion.

Perfection : Intellect *adeptus in habitu*, par comparaison avec le précédent.

Usage : Intellect *accommodatus in usu*.

Intellect agent. — Sa nature. — Son opération.

Est-il séparé de la substance de l'âme ?

D'après saint Augustin et saint Jean, c'est Dieu.

Selon une parole de saint Denys, c'est un ange.

D'après le Psalmiste, il n'est pas séparé de la substance de l'âme.

Suivant l'auteur, c'est la lumière de la grâce pour contempler les choses divines. L'ange nous aide.

L'âme se connaît elle-même par une nature increée. Elle connaît ses puissances, habitudes, dispositions et affections, par la lumière intérieure. Sa forme suprême c'est l'intellect agent.

L'intellect possible actualisé s'appelle intellect formé, porte successivement sur : les quiddités, les complexions ou principes, les conclusions i. e. : 1° tout, partie, simples intentions ; 2° pro-

position ou complexion ; 3° conclusion (voie inductive et voie déductive) ; 4° *Distinction* de la vertu intellectuelle appréhensive sous la raison de l'ordre.

Faculté appréhensive inférieure de l'intellect.

Comme *nature*, s'appelle *Intellect possible*.

En tant que *faculté appréhensive*, s'appelle *Intellect spéculatif ou Raison*.

Acte principal : comprendre par soi.

En tant qu'ordonné au sensible, elle comprend	l'*Inventif*, le *Judicatif*, le *Mémoratif*, l'*Interprétatif*.
Puissance *inventive :* Recherche de la vérité, par soi. — Composition. — Expérience personnelle. — Va de l'effet à la cause. — Ses actes sont :	Ingénie. Expérimentation. Appréhension. Conception. Raisonnement.
Judicative : Apprend d'autrui. — Analyse. — Va de la cause à l'effet. — Par ses actes :	Discerne. Doute. Sait.
Mémorative : Retient l'espèce connue. — Sert après l'intellection. — L'invention sert avant. — Actes.	Excogitation. Signification. Élocution.

Puissance *intellective motrice* dont la loi est le *Vrai*.

Puissance *motrice* dont la loi est le *Bien*.

Elle est connue par nature. Ici elle est triple comme le motif qui réside :	1. Ou dans le Bien suprême; honnête ou absolu, nous entraîne par sa puissance, nous attire par sa dignité. 2. Bien infime, relatif, flatte les sens. 3. Bien moyen, naturel : être, vivre, comprendre, sentir.
Se distingue encore et est connue par appréhension.	1. En se tournant vers le bien immuable. 2. Vers le bien changeant. 3. Par son indifférence entre les deux.
Dans le premier cas, c'est la partie souveraine de la Raison qui reproduit la Trinité par :	l'Eprit, la Connaissance, l'Amour.

Dans le second cas, la puissance motrice est considérée *en soi,* elle a pour loi le bien sensible et passager ; ou dans son rapport harmonique avec la raison à laquelle elle obéit par l'appétit concupiscible, irascible, le mouvement des membres.

Dans le troisième cas, c'est le libre arbitre.

Cet intellect pratique ou opératif a reçu ce nom des philosophes, parce qu'il est le principe des opérations.

PREMIÈRE PARTIE

DU

TRAITÉ DE L'AME.

Dans un prologue de quelques lignes, l'auteur propose à l'âme cette parole du Cantique : « Si tu t'ignores toi-même, ô la plus belle de toutes les femmes, va, mets-toi à la suite du troupeau. »

L'exposition nous prépare à une triple étude de l'âme dont la substance, les facultés et les opérations constituent la beauté admirable.

Le pieux docteur invoque son Dieu, le prie de ne pas l'abandonner, et de l'éclairer dans cette recherche des merveilles de l'âme.

CHAPITRE I. — L'AME EXISTE-T-ELLE ?

L'âme existe, nous n'en saurions douter. Ne voyons-nous pas, en effet, des corps, comme les pierres, qui ne sont susceptibles ni de se nourrir ni de croître; qui ne se reproduisent pas, et manquent de faculté motrice ? Les plantes au contraire se nourrissent, croissent, se reproduisent. D'autres enfin, doués de sensibilité, se meuvent spontanément. On ne peut donc nier que le principe de ces actes ne soit, dans l'essence de ces êtres, indépendant de leur corporéité ; autrement, tant de corps nous donneraient l'exemple d'actes semblables, dont le principe est ce que tout le monde appelle du nom d'âme.

A cette démonstration péripatéticienne il ajoute une raison empruntée au docteur de Bokhara : si, instantanément, l'homme était créé avec toutes ses facultés et ses organes, mais qu'un bandeau recouvrît ses yeux, et qu'il n'aperçût pas le monde antérieur; s'il n'était pas en contact avec l'air ambiant, si ses membres n'étaient pas reliés entre eux, l'homme dans un pareil état ne saurait penser à soi sans affirmer son existence. Mais il n'affirmerait rien de ses organes extérieurs; il n'affirmerait rien non plus de ses organes internes, comme le cerveau. S'il lui était possible, à la rigueur, d'imaginer l'un de ses membres, sa main, par exemple, il ne le trouverait pas nécessaire à son essence. Tout ce qu'on affirme diffère de ce qu'on n'affirme pas. Tout ce qu'on accorde diffère de ce qu'on n'accorde pas. Or l'essence qu'il affirme lui est propre, parce qu'elle est lui-même, et elle est indépendamment du corps dont l'existence n'est pas affirmée. Sorti de cet état, il a donc un moyen d'imaginer et de savoir que l'essence de l'âme diffère de l'essence du corps [1].

A l'appui de son opinion il cite l'auteur du *De anima et spiritu*. Ce que l'esprit ou l'âme sait le mieux, c'est qu'elle est présente à elle-même ; rien ne lui est plus présent qu'elle-même. Elle se connaît donc mieux que tout le reste. Elle sait en effet qu'elle vit, se souvient, veut, connaît, sait, juge, et tout cela, avec une entière certitude ; elle ne peut donc ignorer sa propre existence. Et encore : quand elle cherche ce qu'est l'âme et l'esprit, elle sait bien

1. Je traduis *essentia* par *essence*, faute d'un autre mot qui rende plus fidèlement l'expression scolastique. Ce serait se méprendre que de l'entendre ici comme les modernes dans le sens d'élément le plus intime d'un être, élément qui le constitue ce qu'il est, et non pas un autre. En langage scolastique, ceci serait la *forme*. Au moyen âge, *essentia* (de *esse*) a un sens très-voisin de *existentia*, quoique moins abstrait. C'est la chose telle qu'elle est.

qu'elle se cherche elle-même.... Elle sait qu'elle cherche, elle sait donc qu'elle est.

Chapitre II. — XII.

Qu'est-ce que l'âme selon la définition? L'auteur distingue l'âme en général, du pur esprit qui est la substance des anges. Il y a d'ailleurs l'âme sensitive, dans les brutes; l'ame végétative, dans les plantes; une substance qui est à la fois âme et esprit : telle est l'âme raisonnable. Par l'esprit , cette substance est séparable du corps (les anges en offrent un exemple); par l'âme, elle peut s'unir au corps. On trouve enfin chez toutes les autres créatures une substance qui n'est ni esprit ni âme.

Or l'on peut donner de l'âme une définition différente suivant qu'on l'envisage tour à tour à titre d'esprit, ou à titre d'âme, ou bien comme âme et esprit à la fois.

Un sage définit ainsi l'esprit, dans son traité du mouvement du cœur : *Anima est substantia incorporea, intellectualis, illuminationum quæ sunt a primo ultima relatione perceptiva.* On peut expliquer ainsi cette définition : les anges créés par Dieu reçoivent en même temps l'être et la lumière qui les éclaire. Ils la reçoivent *a primo esse* ; le feu tient de la même façon (*a primo esse*) la lumière que lui communique la quintessence ou nature céleste. Telle n'est pas la relation de l'homme avec son créateur. C'est en se tournant vers lui comme vers sa fin qu'il en est éclairé. L'ange reçoit donc la lumière *prima relatione a primo;* l'homme, en s'approchant de plus en plus de la source de toute clarté : *a primo suscipit ultima relatione.*

Il s'agit d'une opération naturelle, et non pas de la grâce, l'auteur le dit expressément.

Un scrupule cependant arrête notre docteur. Le pro-

phète n'a-t-il pas dit : *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Il répond que dans l'acte de la création l'âme a reçu la lumière, mais ne l'a pas perçue. Tel un aveugle placé au soleil; tel un jeune chien avant le neuvième jour. Sans la compréhension, la perception est impossible.

Mais les méchants seront privés de la lumière intellectuelle, puisqu'ils se détournent de cette lumière qui est Dieu lui-même? Non, car la nature est bonne; elle vient de Dieu. La volonté seule est mauvaise. C'est par le mouvement d'une volonté pervertie que le méchant s'éloigne de la source de toute clarté; mais Dieu ne renonçant pas à sa bonté à cause des iniquités de l'homme, celui-ci, grâce à une nature toujours bonne, se rapproche sans cesse de la lumière.

L'âme, comme telle, est susceptible d'une double définition, parce qu'elle peut être unie au corps de deux manières. Leur rapport est celui du moteur à l'objet mû, du nocher à la nacelle.

A ce point de vue, elle est définie par Rémy : une substance incorporelle qui régit le corps.

Peut-on toutefois concilier ces paroles avec la déclaration expresse de saint Augustin : Dieu seul est incorporel? — Selon notre docteur, le mot incorporel a deux sens. Il signifie l'être qui n'est pas renfermé sous les trois dimensions, et l'être dont les facultés sont infinies. Saint Augustin lui-même a dit dans le *De anima et spiritu :* Nous appelons corporelles les natures intellectuelles circonscrites dans un lieu. L'âme n'est pas comme un objet dans un lieu plus ou moins grand suivant l'étendue des parties qui l'occupent; elle n'est pas plus petite dans la partie que dans le tout. — Mais si l'âme n'est pas répandue dans le corps tout entier, peut-elle être sensible au mouvement qui se produit dans toutes les parties du

corps? Notre docteur trouve la solution de cette difficulté dans une comparaison empruntée à Chalcidius: l'âme est dans le corps comme une araignée au centre de sa toile. A l'âme seule d'ailleurs convient cette définition, parce qu'elle est attachée au corps par une invincible nécessité. C'est l'acte du corps, sa forme, sa perfection.

A ce point de vue, dit-il, Aristote la définit ainsi dans son Traité de l'âme : *Anima est actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.*

Jean de la Rochelle nous avertit que cette définition est commune à l'âme végétative, sensitive et raisonnable.

Considérée à la fois comme âme et comme esprit, l'âme peut recevoir quatre définitions.

La première est générale et résulte d'une comparaison avec les créatures. Ainsi saint Augustin dans le *De anima et spiritu* : « *Animam ad similitudinem totius sapientiæ facta in se gerit omnium similitudinem : quia similis est terræ per sensum ; similis est aquæ per imaginem ; aeri per rationem ; firmamento per intellectum ; cœlo per intelligentiam ; item similis lapidibus per essentiam, arboribus per vitam, animalibus per sensum et imaginationem, hominibus per rationem, angelis per intellectum ; Deo per intelligentiam ; ex hoc apparet qualiter anima dicitur omnium similitudo.* ».

En second lieu, l'âme se définit par comparaison avec le corps dont elle est la perfection. Ecoutons Augustin : *Anima est substantia quædam rationis particeps, regendo corpori accommodata.* Les différents termes de cette définition permettent de distinguer l'âme humaine de celle des plantes, des animaux, de la nature des anges et de la nature de Dieu. Les premiers mots d'abord nous empêchent de confondre l'âme avec cette autre substance, non séparable du corps et périssable comme lui, qui existe dans les plantes et les animaux. Celle-ci, dit Jean de la Rochelle, n'est pas *substantia quædam, id est partim*

substans, quia non manet si separatur. Regendo corpori accommodata, distingue l'âme humaine de l'esprit pur des anges. *Rationis particeps,* exprime la condition bornée de notre esprit qui n'a d'intelligence et de raison que ce qu'il va puiser à la source de l'infinie lumière.

Par comparaison avec Dieu, l'âme sera définie de deux manières. On peut dire alors : *Anima est deiforme spiraculum vitæ.* Nous lisons en effet dans la Genèse : *Formavit Deus hominem de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (Gen. III), et encore : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. I). Jean de la Rochelle voit dans cette définition l'énumération des trois natures de l'âme : raisonnable (*deiforme*), *sensitive* (*spiraculum*), *végétative* (*vitæ*). Dieu est la fin de l'âme ; nous dirons donc avec Sénèque : *Anima est spiritus intellectualis in se et in corpore ad beatitudinem ordinatus.*

Chapitre XII. — XVII.

Les douze premiers chapitres ont été consacrés à établir l'existence de l'âme et à en examiner les principales définitions. Il est temps, dit notre auteur, de voir ce qu'est l'âme *secundum rem.* L'étude de l'âme *secundum rem* se décompose en deux questions principales partagées en un certain nombre de divisions secondaires.

La première question générale posée dans le langage de la scolastique est celle-ci : Qu'est-ce que l'âme *quantum ad fieri*? Causalité et durée de l'âme [1].

Le titre du chapitre XIV est une réponse à cette question :

1. De la cause matérielle de l'âme rationnelle : tel est le titre qui se lit ici dans le Ms. de la Bibl. nat. fonds Saint-Victor, 538 (M. Hauréau dit à tort : 528.)

Quod anima non sit de divina substantia. Notre docteur prouve son assertion en s'appuyant sur saint Augustin : Si l'âme était substance divine, elle ne trouverait aucune source d'erreur ni en elle-même ni au dehors; elle ne pourrait ni patir ni agir, ne serait susceptible ni de progrès ni de décadence. Le même Père a dit au liv. LXXXIII des questions ; La divinité ne peut pas errer ; l'âme est susceptible d'erreur, elle n'est donc ni vérité, ni sortie de la substance de vérité, qui est la substance divine. Et encore : D'une substance simple ne peuvent naître des substances différentes. Or la substance divine est simple, les âmes humaines diffèrent entre elles quant à leurs substances, elles n'*émanent* donc pas de la substance divine.

L'âme n'a pas de matière. Elle n'est pas faite de matière corporelle, cela est évident, puisqu'elle est incorporelle.

L'âme n'est pas même faite de matière spirituelle. Saint Augustin le prouve en demandant quel rôle, dans cette hypothèse, elle jouerait au milieu de la création.

Si elle ne vit pas, elle ne saurait être de la matière d'une substance vivante. Si elle vit, elle est ou Dieu, ange, homme, animal ou végétal, ce qu'il répugne d'admettre.

Cette matière spirituelle devrait exister partout sans solution de continuité, car il faut qu'elle se trouve partout où il y a quelque substance spirituelle. Mais les substances spirituelles sont séparées. Cette matière sera donc répandue dans le tout, ou il y aura autant de matières que d'âmes. Les deux hypothèses sont inadmissibles.

De plus, l'intelligence de l'âme elle-même est immatérielle, puisqu'elle opère par abstraction de la matière :

les facultés et la substance de l'âme doivent donc être immatérielles en vertu de ce principe : *operatio consequitur naturam virtutis et substantiæ.*

Les âmes ne viennent pas d'une âme, autrement celle-ci serait décomposable et divisible ; or elle est simple et immatérielle. On pourrait alléguer dans une instance l'exemple du feu et de la lumière qui se multiplient dans des objets matériels différents; peut-être l'âme en fait-elle autant, dans des semences différentes. Mais l'âme raisonnable ne saurait se multiplier dans la matière dont elle ne dépend en aucune façon. L'âme immortelle ne saurait être corporelle, et corruptible à la manière du corps. Or le rapport de la génération au corps est le même que celui de la corruption. L'âme ne peut donc être engendrée par la génération du corps, comme l'âme aurait sa semence dans une autre âme, au dire de quelques-uns.

De même l'âme sensitive n'est pas dans chaque sensible par génération. On le voit par la naissance spontanée de petites anguilles et des objets qui tiennent leur vie de la corruption.

L'âme est en eux : *per infusionem.* L'incomparable perfection de l'âme raisonnable doit nous faire conclure qu'elle-même, à plus forte raison, est supérieure à ce mode de génération.

Notre docteur se fait fort du témoignage de la Bible et de saint Augustin. Le Psalmiste a dit de Dieu : *finxit singillatim corda eorum* (*Glossa* : *finxit corda, i. e. creavit animas ; singillatim, i. e. per se, singulas ex nihilo, non ex Adam*).

Saint Augustin, *de ecclesiasticis dogmatibus* : *animæ non cum corporibus seminantur.*

On lit dans la Genèse : *dixit Adam : hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea.* Jean remarque qu'il n'y

a pas : *hæc nunc anima de anima mea,* et il en conclut que les âmes ne sont pas engendrées comme les corps d'une souche commune. L'âme n'a pas sa cause dans une commune matière : il faut donc admettre qu'elle fut créée *ex nihilo.*

Notre docteur prépare l'examen de la cause formelle par une note importante que nous extrayons du texte pour la mettre tout entière sous les yeux du lecteur.

Nota : Fuerunt qui dixerunt quod (anima) quædam materia est, quæ nec distinguitur contrarietate, nec quantitate, sed substantiali forma, ut in generabilibus, et in corruptibilibus ; altera [1] quæ distinguitur quantitate et substantiali forma, sed non contrarietate, ut in cœlo et in sole ; tertia autem quæ nec quantitate nec contrarietate sed solum substantialibus formis, et hæc simplex est [2] respectu mediæ, media autem respectu prima; hoc autem sic probatur : quia quantitas præcedit qualitatem naturaliter ; unde cum sit unum genus materiæ quod distinguitur quantitate et contrarietate quæ est secundum.

Qualitates elementares possibile etiam fuit aliam esse materiam quæ distingueretur quantitate et non qualitatum contrarietate elementarium pari ratione, cum substantialis forma præcedat accidentalem essentiam omnem, et quantitatem et alias formas erit reperire tertium genus materiæ quod erit sub forma substantiali, præter quantitatem omnem et contrarietatem. Quare cum hoc non reperiatur in substantiis corporeis, erit in corporeis. — contra, intellectus animæ est immaterialis ; si enim esset materialis, sicut sensus, non reciperet quamlibet speciem intelligibilem ; sed aliquam sic et aliquam non. quare cum certum sit quod recipit quamlibet, erit immaterialis. — ad hoc dicunt quidam quod oportet intellectum immaterialem esse, ad hoc ut recipiat omnem formam intelligibilem [3] ; sed hoc intelligitur de materia corporali circa quam [est] contrarietas ; sed non est necesse quod careat materia qua non habet contrarietatem. Unde, quia oculus recipit formam materialem et (situalem) [4] ? Non recipit immutationem nisi a simili specie. Sed secus est de intellectu, qui est indivisibilis, et secundum quantitatem recipit rerum similitudines quæ, licet [5] in comparatione ad res. Extra sint divisibiles, in relatione tamen ad ani–

1. A. C. altera est.
2. D. et hoc simpliciter est.
3. N. N. ad hoc quod recipiat omnem speciem intelligibilem vel formam.
4. C. spiritualem. F. Finalem.
5. D. qualicumque.

mam sunt indivisibiles : unde una aliam non expellit; quia infinita indivisibilia simul esse possunt.

Sed sciendum quod non est nisi duplex genus materiæ, tantum, sicut ostendetur [1], est forma secundum quod unum est genus materiæ quod habet determinari a substantiali forma, nec quantitate, nec contrarietate. Dicendum est ergo quod materia non habet determinari nisi secundum illud quod est ejus *nocio :* verbi gratia, quantitas habet determinare ejus materiam, et ejus notificatio est similiter et motus contrarietatis. Quandoque ergo per quantitatem determinatur materia, et non per contrarietatem, ut in cœlestibus ; nunquam per substantialem formam determinatur cum qua veniat in comparationem [2]. Forma igitur non determinat materiam, quoniam ipsam est transcendens ; sed quantitas non invenitur nisi in materia. Unde cum quantitatem, jam exuimus determinationem materiæ [3]; [et ita non procedit] ratio ; est igitur duplex proprie materia : materia ex qua fit aliquid, ut in generabilibus, et materia ex qua est aliquid, et si non fiat sicut in supercelestibus ; ideo est ibi quantitas absque contrarietate communiter autem loquendo , notandum est quod est materia *in qua*, et is materia *ex qua*. Materia autem ex qua duplex est, quia vel ex qua est aliquid, vel ex qua fit aliquod : in cœlo enim est materia ex qua est, non ex qua fit; quia ibi sunt simul esse et posse; in generabilibus autem et corruptibilibus est materia ex qua fit et ex qua est. Quod autem in anima se habet per modum materiæ in qua, quia secundum hoc est receptibilis et possibilis et perfectibilis secundum scientiam et virtutem, qua est, non se habet per modum formæ, sicut habet jam patebit.

1. A. ostendebat. D. ostenditur. N. ostendebatur.
2. A. NN. compositionem.
3. D. jam eximus determinativum materiæ.

XVII. — DE LA CAUSE FORMELLE DE L'AME.

La forme est la partie d'une chose par laquelle cette chose est en acte. C'est encore l'unité des composants.

L'âme a-t-elle une forme? Si vous répondez non, l'âme a donc une matière. Si elle a forme et matière, c'est un composé. Boëce nous dit dans le livre de la Trinité : *in omni quod est citra primum [principium], est hoc et hoc, sed non materia et materia, aut forma et forma : ergo anima est composita ex partibus essentialibus, scilicet materia et forma.*

Jean s'autorise ainsi d'une parole de Denys : *post monadem sequitur dias.*

La première diade étant celle de la matière et de la forme, après la monade divine on trouvera dans chaque créature la dualité de la matière et de la forme.

On peut ajouter: Rien n'est agent et patient sous le même rapport ; l'âme agit et patit, elle est donc composée de forme et de matière; car à la forme répond l'action, à la matière la passion.

Et encore : l'être de l'accident pose l'être de la substance. La composition accidentelle pose donc la composition substantielle. Or, il y a dans l'âme une composition de l'accident avec le sujet ; ainsi on remarque dans l'âme, la science, les vertus ; l'âme elle-même aura une composition substantielle.

Saint Augustin, cependant, a dit, dans son ouvrage *De quantitate animæ*, que la nature de l'âme est simple parce qu'elle n'est pas formée de natures diverses : elle n'a donc pas de parties essentielles.

Toute substance est plus noble que sa puissance ; la simplicité est plus noble que la composition : l'âme devra donc être plus simple ou au moins aussi simple que sa puissance. Or, nous verrons, au chapitre des facultés

cognitives rationnelles, que la puissance intellective est simple et immatérielle: il faut donc accorder la simplicité à la substance de l'âme.

A ceci l'on peut répondre que les parties d'un être sont dites essentielles en deux sens : *quod est et quo est.* On trouve ces parties dans tout ce qui est *citra primum* i. e. dans chaque créature. Les créatures sont des êtres par participation. Il faut donc distinguer en chacune d'elles ce qu'elle est, de son essence (par quoi elle est).

Un être participant n'est pas par son essence. Dieu est le bien essentiel parce qu'il. est par lui-même le bien. En lui l'être et le bien ne sont pas séparés ; le bon et la bonté ne diffèrent pas chez lui. La créature, n'étant pas bonne par elle-même, n'est pas la bonté. Elle n'est bonne que par sa coordination à la souveraine bonté. Ainsi, Dieu, qui est par lui-même, est par son essence.

L'être créé, tenant son être de Dieu, est dit participant, Il y a donc lieu de distinguer en lui l'existence de l'essence (*quod est, et quo est*).

En outre, toute créature est tirée du néant par Dieu. On trouve dans la créature des puissances de deux modes : les unes sont réceptives et passives; les autres sont actives. Dans un autre sens les parties essentielles sont la *matière* et la *forme*; celles-ci n'existent que dans les êtres créés par Dieu de quelque chose, et non dans ceux qu'il a tirés du néant. Les corps, en tant que faits de quelque chose, sont composés de matière et de forme. Un corps est fait de la matière, et il *est* par la forme. Nous dirons donc que les êtres spirituels et l'âme raisonnable sont composés de parties essentielles; ces parties sont l'être et l'essence (*quod est, et quo est*), parce que Dieu les a tirées du néant.

Mais elles n'ont pas cette composition résultant d'un assemblage de matière et de forme, parce que Dieu ne les

a pas faits de quelque chose [1]. La puissance réceptive diffère donc dans l'âme de la puissance active : la première tient à la nature de ce que nous appelons *quod est*; la seconde vient de la nature de ce qui a nom *quo est*. La composition essentielle précède ainsi la composition accidentelle.

Puisqu'il y a dans l'âme une composition de l'être et de l'essence, on peut demander si l'essence de l'ange et de l'âme raisonnable est la même quant à l'espèce; et si la seule différence entre eux est que l'âme peut être unie à un corps, tandis que l'ange est un esprit séparé. Quant à l'union et à la séparation, elles ne semblent pas constituer une différence spécifique, mais seulement une manière d'être différente; l'âme et l'ange sont donc semblables selon l'espèce.

Ici l'un des manuscrits de Bruges porte en marge une objection écrite par main étrangère : *Sed contra quoniam Angelus per hoc quod separatus est habet esse* [*potentia?*] *anima per hoc quod unibilis habet esse* [*forma et perfectio, et non persona?*] *ergo differens est esse hinc et inde secundum speciem.*

L'âme raisonnable a des facultés, comme les puissances sensitives et végétatives, qui se distinguent spécifiquement de celle de l'ange, qui est seulement intellective; elle a donc aussi une essence spécifiquement différente : il faut l'accorder. Parler d'un esprit susceptible d'union, c'est établir une différence spécifique (*secundum speciem*), et non pas seulement une différence quant à la manière d'être (*secundum modum essendi*).

Dire que l'âme est susceptible d'union, c'est en faire l'espèce de l'homme ; dire que l'ange n'est pas susceptible d'union, c'est en faire seulement un esprit. Mais l'ange

1. C'est ainsi qu'il faut entendre dans Boëce : *hoc et hoc* ; et dans Denys : *post monadem sequitur dyas*.

est actuellement semblable à Dieu dans son intelligence (d'après les paroles de saint Denys), parce qu'il possède dès le premier moment les formes impresses pour comprendre la nature des choses; par sa rationalité l'âme humaine n'est déiforme qu'en puissance. A l'origine, c'est comme un tableau vide, comprenant la passibilité, mais non l'acte des formes.

Les parties rationnelles de l'ange et de l'homme sont donc spécifiquement différentes.

Ce qui le prouve encore, c'est que la raison et l'intellect de l'ange sont privés du sens, et ne sont pas ordonnés par rapport au sens; l'esprit de l'homme, au contraire, est ainsi ordonné par essence pour percevoir les créatures. Il suit de là que l'intellect angélique ne réunit pas les sensibles et les intelligibles; l'intellect humain les réunit.

On dira, autant qu'on peut se prononcer en pareille matière, que l'essence de l'ange est l'intellectualité; que son être est une substance intellectuelle.

L'âme humaine est essentiellement rationalité; son être, une substance rationnelle.

C'est donc dans le rationnel qu'il faut chercher la différence spécifique de l'homme.

XVIII. — DE LA CAUSALITÉ EFFICIENTE DE L'AME.

On a dit que l'âme végétative était transmise avec la semence du corps dans l'acte de la génération. Et l'on s'est autorisé de la Genèse : 1° *producat terra herbam et lignum faciens semen secundum speciem suam.* La nature de l'espèce, pour l'âme végétative, est donc dans la semence. On a vu la cause de l'âme sensitive dans l'influence du ciel et des étoiles. On lit dans la Genèse, après la création du ciel et des étoiles : *producantur sensibilia, scilicet ju-*

menta, reptilia, et bestiæ, et pisces, et aves. Il est facile de voir que les animaux nés de la corruption n'ont pas reçu par transmission leur âme sensible. Il doit en être de même pour tous. Reste donc qu'elle vienne du dehors. Elle est donc créée, ou produite par quelque cause créée. Toute substance créée existe immédiatement par Dieu, est douée de perpétuité et d'incorruptibilité. L'âme sensitive, en tant que corruptible, n'a pas été créée ni transmise par semence. D'où peut-elle venir, sinon de l'influence du ciel et des étoiles? — Pourtant la lumière qui transmet la vertu céleste est corporelle, et ne peut être le principe que du corporel.

Aristote a dit dans son traité *De animalibus : solus intellectus divinitus ab extrinseco provenit.* L'âme rationnelle seule vient donc du dehors, et les âmes sensitives et végétatives viennent avec la semence.

Jean de la Rochelle constate que trois explications sont données: une pour chaque âme.

L'âme végétative naît par propagation et par transmission (*ex traduce*);

L'âme sensitive, par le mouvement et l'influence du ciel et des étoiles;

L'âme raisonnable, par création.

Il admet la première, et répond aux objections faites à la seconde : ce n'est pas une vertu corporelle du ciel, c'est une vertu de mouvement et d'intelligence, une substance angélique qui est le principe de l'âme sensitive. L'une et l'autre étant spirituelles, il n'y a pas d'incompatibilité.

Quant à l'âme raisonnable, la vertu divine seule peut la produire: de là la parole d'Aristote citée plus haut. L'âme sensitive vient bien du dehors, mais non pas *divinitus et per creationem.*

On objecte, dit-il, que les êtres médiats sont ordonnés

par les immédiats, les plus éloignés par les moins éloignés, les composés par les plus simples; la nature de l'âme, moins simple que celle de l'ange, viendra donc de Dieu par l'intermédiaire de l'ange. C'est là l'erreur des philosophes qui prétendent que les intelligences premières créent les intelligences secondes.

Nous leur opposons les principes suivants : nulle puissance créée ne peut créer ou tirer du néant quoi que ce soit. Toute puissance créée est finie comme sa substance, en vertu de l'axiome : la puissance suit la nature de la substance. Aucune puissance finie ne peut tirer l'être du néant, ce qui est proprement créer. Autrement elle serait transcendante à l'être[1] comme la puissance créatrice.

La puissance opératrice de Dieu n'a besoin ni de matière ni d'instrument, comme celle de l'artiste. L'ange inférieur à Dieu et supérieur à l'homme opérera sans instruments ni organe, mais non sans matière. La quatrième opération sans matière, avec un instrument, n'est pas possible.

La puissance de l'effet est soumise à sa cause efficiente. Or le libre arbitre de l'âme raisonnable la soustrait à l'action coactive de toute créature. Dieu est donc son seul créateur et sa seule cause efficiente. Cette conséquence est confirmée par la foi catholique.

Enfin toute créature tenant son être de Dieu, nous ne pouvons attribuer à aucune un ordre de priorité; elles sont toutes immédiates par rapport à leur principe.

XIX. — DE LA CAUSE FINALE DE L'AME.

La fin est commune ou propre. Elle est commune de deux manières :

Principale, comme la bonté de Dieu fin de tant de créa-

1. Transcendens Ens.

tures : *omnia propter semetipsum creavit Altissimus*. Secondaire, comme l'utilité de la créature; c'est la participation à la bonté suprême. Elle y participe par la connaissance et l'amour, la compréhension et la jouissance. — En outre, il y a trois actes de l'âme dans le corps : acte intérieur, du cœur; acte extérieur, par les œuvres; acte moyen de la parole.

Au premier correspond la jouissance, au second le culte, au troisième la louange.

La fin commune de l'âme raisonnable et celle de l'ange est la même : louer la Sagesse, servir la Majesté de Dieu, jouir de sa Bonté.

La fin propre de l'âme raisonnable est la réparation de la ruine de l'ange. Mais notre âme a-t-elle une fin propre qui ne convienne pas à l'ange? En Dieu seul l'âme trouvera la béatitude. Il n'y a pas de béatitude partielle, l'âme tout entière avec ses sens et son intelligence sera beatifiée en Dieu ; les sens seuls ne pourront être béatifiés selon la nature divine. Saint Augustin l'a dit dans le livre *de Anima et Spiritu : Propterea Deus homo factus est ut totum hominem in se beatificaret, ut sive intus ingrederetur per intellectum, sive foris egrederetur per sensum, in Creatore suo pascua inveniret; pascua intus in divinitate Creatoris, et pascua foris in carne Salvatoris.*

La béatitude de l'ange sera dans la nature intellectuelle de Dieu.

La fin propre de l'âme est double. Par soi, elle consiste dans la perception de la béatitude des deux natures. Par accident, c'est le rétablissement de la nature angélique. Il faut entendre le rétablissement des bons anges, mais *secundum quid*. Ils ont une gloire substantielle qui consiste dans la jouissance même de la divinité; une gloire accidentelle qui vient de la communauté de cette jouissance. Cette communauté a été diminuée par la chute des

anges; c'est l'homme qui est destiné à réparer la perte de cette gloire accidentelle.

Notre docteur rappelle, à la fin, qu'il vient d'examiner la causalité de l'âme.

Il a prouvé qu'elle n'avait pas de cause matérielle ; il a expliqué les causes efficientes, formelles et finales. La question de l'origine de l'âme quant à la cause est épuisée.

XX. — DE L'ORIGINE DE L'AME QUANT A LA DURÉE.

Reste à examiner l'origine de l'âme quant à la durée. Il se propose de montrer que des âmes n'ont pas été créées simultanément dès le principe, mais qu'elles sont mises tous les jours dans les corps, *per infusionem*.

Première preuve : on ne peut admettre la priorité dans le temps du parfait sur le perfectible ; et l'âme doit être la perfection du corps : elle ne peut donc pas en précéder la formation.

Créées dès le principe, elles auraient l'intelligence et la volonté, seraient capables de mérite et de démérite, seraient confirmées en malice ou en bonté, comme les anges.

Connaissant le corps corruptible auquel elle doit être unie, l'âme lui serait unie contre sa volonté. C'est une injustice. Certains hérétiques disent, il est vrai, qu'il n'y a là rien d'injuste, parce que l'âme a péché dès le début.

Mais on rétorque leur argument, en constatant que l'âme n'a aucun appétit qui la porte à se séparer du corps : elle ne lui a donc pas été unie par violence.

Il cite les paroles du *de Ecclesiasticis dogmatibus*, de saint Augustin, qui condamnent Origène pour avoir soutenu la création simultanée de toutes les âmes, et les Luci-

fériens et Cyrille pour avoir dit que le rapprochement des sexes créait ces âmes par un acte matériel.

On objecte que les anges, ces êtres spirituels, ont été créés en même temps. Pourquoi n'en serait-il pas de même des âmes, dont l'être quant à la subsistance ne dépend pas nécessairement du corps? L'âme doit survivre à la corruption des organes : pourquoi n'aurait-elle pas précédé la génération du corps? On peut citer encore, en faveur de cette opinion, les paroles de la Genèse (ch. II) : *requiescit Deus ab omni opere quod patrarat.*

On peut répondre que l'âme étant une substance susceptible d'union avec le corps, il convient ici qu'elle soit créée en même temps que l'objet dont elle doit être la perfection. Ces paroles de Job : *Vehemoth feci tecum*, sont interprétées par saint Grégoire dans un sens qui établit l'unité non dans le temps, mais dans la connaissance rationnelle.

L'âme doit survivre au corps parce qu'il y a ici un progrès ascendant; mais si elle précédait le corps, il y aurait un progrès en sens inverse qui répugne à la sagesse divine.

Le repos de Dieu doit s'entendre par rapport à la création de nouveaux genres et de nouvelles espèces, mais non pas relativement aux individus.

La création de l'âme d'Adam comprend tout l'être générique et spécifique de l'âme, mais non pas tout l'être numérique ou actuel (*vel secundum actum*).

Le chapitre se termine ainsi : *Et sic determinatur hæc pars in qua agitur de anima quantum ad fieri.*

XXI. — DE ANIMA QUANTUM AD ESSE.

L'être de l'âme veut être étudié d'abord absolument et en soi; ensuite, par comparaison avec le corps.

La première division comprend les subdivisions suivantes :

L'âme est une substance.

Elle est incorporelle.

Elle est simple.

Elle est une en trois puissances. Puissance végétative, sensitive, raisonnable.

L'âme est l'image de Dieu.

XXII. — L'AME EST UNE SUBSTANCE.

Il faut montrer d'abord que l'âme est *hoc aliquid*, et non pas seulement une partie de substance. Est substance tout ce qui meut et régit une substance. Le moteur en pareil cas ne dépend point du mobile. L'âme ne dépend pas du corps; elle n'en est pas l'accident: c'est donc une substance. En outre, la substance motrice a plus de noblesse, de vertu, d'actualité que la substance mue: donc.

Tout ce qui reçoit les contraires, *secundum se*, en gardant l'immutabilité de son essence, est une substance. Il n'y a pas d'instance possible dans la quantité ou la superficie qui reçoit sans changer, les couleurs contraires; car elle ne reçoit pas les couleurs *secundum se*, mais selon la vertu persistante de la substance corporelle. L'âme reçoit les contraires *secundum se*, sans changement d'essence.

On établit par les mêmes raisons que l'âme n'est pas substance comme *matière* ni comme *forme substantielle* seulement, mais à titre d'unité fixe et immuable dans sa nature.

XXIII. — QUE L'AME EST INCORPORELLE.

Tout corps est l'objet (*subjacet*) [1] des sens corporels; il

1. Descartes a conservé le mot *sujet* dans le sens que nous donnons au mot *objet*.

n'en est pas de même de l'âme; elle n'est donc pas corporelle.

Est corporel aussi tout être dont ces qualités ne sont pas perçues par les sens. Telle est l'âme.

Le corps est doué d'extension, peut se mesurer; l'âme n'est point dans ce cas.

La preuve de la mineure ressort de la comparaison de la vertu imaginative, mémorative et intellective. Il est manifeste que l'âme reçoit les similitudes non pas *dimensives*, mais *modo simplici*. Autrement, l'âme serait d'une dimension infinie, puisque l'imagination n'a point de bornes.

Rien de corporel n'est compréhensif de l'incorporel et du spirituel; or l'âme comprend l'incorporel et le spirituel : donc.

XXIV. — QUE L'AME EST SIMPLE.

L'âme est simple quant à ses parties essentielles et quant à ses parties intégrales ou quantitatives. La quantité est le terme du corps; les substances spirituelles manquent de quantité continue; donc, dans l'âme, pas de quantité.

Tout est reçu selon la nature de l'être qui reçoit. Les similitudes et les espèces seront donc dans l'âme selon sa propre nature; l'âme reçoit les espèces ou imaginatives ou intellectives des choses, mais dans un mode simple, et sans conditions de mesure, car elles ne la remplissent pas; la nature de l'âme est donc simple et sans quantité.

Si l'âme était quantitative, elle croîtrait ou décroîtrait avec le corps; la grandeur serait une condition de sagesse, de petitesse et d'imbécillité.

On peut objecter : l'âme, perfection du corps, est répandue dans tous les membres, elle est donc extensive

selon l'extension du corps ; elle est donc quantitative et divisible selon les parties du corps.

N'est-elle pas d'ailleurs à ses puissances ce qu'un tout est à ses parties ? n'est-elle pas plus grande dans trois puissances que dans deux ou dans une ?

Augustin dit qu'elle est tout entière dans chaque partie du corps ; elle a donc une totalité, et des parties intégrales.

Notre docteur répond : Il faut distinguer avec saint Augustin [1], deux sens du mot *quantité*. Le mot s'applique à la puissance et à la mesure.

L'âme n'a que la première ; elle n'a de même dans le corps qu'une extension de puissance, et non pas de dimension.

En second lieu : il y a sans doute dans le corps des parties quantitatives distinctes les unes des autres, et dans l'âme des puissances qui diffèrent par l'opération et par l'acte ; leur acte nous montre ces différences, comme la situation des parties corporelles permet de les distinguer. Mais l'acte des puissances de l'âme n'est pas plus cause de leur multiplicité que la situation des parties du corps ne fait la multiplicité de ces parties. Disons donc que l'âme est dans ses puissances un tout virtuel, *ex quantitate virium* ; de même que le corps est un tout intégral, *ex quantitate situali partium*. L'on ne saurait conclure que l'âme est plus grande en trois facultés qu'en deux ou en une seule ; mais qu'elle se multiplie. La multitude des puissances dans l'âme n'établit pas une *grandeur*, mais une multiplicité.

En troisième lieu, il faut noter le double sens du mot *totalité* qui signifie tant de perfection (*anima est in qualibet corporis parte, tota*) ; tantôt composition, assemblage des

1. In lib. de Quantitate Animæ.

parties. Ici encore deux sens : un objet est composé de parties intégrales, ou de parties virtuelles, potentielles. Chaque puissance peut être envisagée au regard de l'essence, et *ex parte actus*. Elle est susceptible de multiplicité au point de vue de l'acte, mais non pas au regard de l'essence. On peut en dire autant de la totalité. Ainsi l'âme n'est donc pas en totalité dans chaque partie.

XXV. — DE LA SIMPLICITÉ DE L'AME. — QUE L'AME N'A POINT DE PARTIES INTÉGRALES.

La simplicité exclut les parties essentielles. Le mot *simple* a trois acceptions : on l'applique improprement et par comparaison à des objets comme les éléments qui sont relativement simples ; car ils sont composés de matière et de forme. On appelle communément simple ce qui n'a pas la composition résultant de la matière et de la forme : telles sont les substances spirituelles. Et pourtant on trouve en elles l'être et l'essence (*quod est, et quo est*) Dieu seul est proprement et absolument simple ; Dieu et la divinité ne diffèrent point comme diffèrent l'homme et l'humanité « *Quia cum dico hominem, significo quod est; cum dico humanitatem, dico quo est* ».

Il y a donc dans la subtance spirituelle créée une composition *du sujet et de l'accident,* mais non pas de matière et de forme.

Notons bien la différence d'être du sujet et de la matière. Dans la matière s'opère un changement des formes substantielles ; ce qui change dans le sujet, ce sont les formes accidentelles.

De la matière et de la forme résulte un troisième terme; il n'en est pas de même de la *substance et de l'accident,* il ne résulte rien de leur union.

« *Sed aliquid componitur subjecto ut accidens quod non inducit numerum, item materia est ens in potentia et incompletum; subjectum autem est ens actu et completum secundum essentiam.* »

XXVI. — QUE L'AME EST UNE EN TROIS PUISSANCES.

L'âme a trois puissances : végétative, sensitive, raisonnable.

Le rapport du parfait au perfectible est celui de la perfection au parfait. Mais, dans l'homme, le perfectible ne diffère pas des trois puissances susnommées, parce que l'homme végète, sent et raisonne *secundum rem;* la perfection est donc une *secundum substantiam.* Le rapport d'une figure quadrangulaire, et de celle-ci à un pentagone, nous donne le rapport de la puissance végétative à la puissance sensitive; et le rapport de celle-ci à la puissance raisonnable. Il y a dans tous ces cas unité de substance.

Supposons la multiplicité en substance et en puissance: comment l'acte de l'un serait-il un obstacle à l'acte de l'autre? Nous croyons cependant que l'acte de la faculté sensitive extérieure s'oppose à l'exercice de la faculté sensitive intérieure ; la faculté raisonnable est distraite des choses spirituelles par les choses sensibles.

Toutes ne forment donc qu'une seule substance : *sunt idem subjecto.* Leur union dans l'homme ne peut s'expliquer que par l'unité de substance, car comme puissances elles diffèrent.

Saint Augustin condamne, dans le *De Ecclesiasticis dogmatibus* [1] l'opinion qui admet trois âmes dans l'homme.

On a dit que ces trois puissances étaient des substances,

1. Ce traité est de Gennadius.

l'une vie végétative; l'autre, vie sensitive; l'autre, vie intellective. Par une substance incorporelle, l'homme vit, croît et se nourrit; il l'a reçue dans l'acte de la génération, et, par là, ressemble aux plantes. Il tient du ciel et des étoiles une substance qui lui permet de sentir; par là il ressemble aux animaux. Il tient de Dieu par l'acte de la création une substance incorporelle; par elle, il vit et comprend. Ce sont trois substances, mais non pas trois âmes. L'âme est le nom de la perfection. La substance végétative n'est âme que dans les plantes; la substance sensitive n'est âme que dans les animaux dont elle constitue la perfection. Dans l'homme, ces deux substances sont presque matérielles, relativement à la raison, seule digne du nom d'âme. On explique leur union par un exemple. Les rayons du feu périssables, comme lui s'unissent dans l'air aux rayons du soleil incorruptible, comme la source d'où ils émanent. Ainsi, les substances végétatives et sensitives périssent avec le corps; la troisième persiste, séparée du corps.

On dit, d'après Aristote, que la semence et la substance végétative qu'elle contient précèdent dans le temps; à mesure qu'elle se développe, naît la substance sensitive sous l'influence des corps célestes. Vient enfin le raisonnable (*infunditur per creationem*), perfection dernière et achèvement suprême des deux autres.

Avant l'infusion de la substance raisonnable, il y a un être animé et sensible : un lion, une chèvre, etc., un animal imparfait, inachevé, parce qu'il est matière à perfection dernière. Il n'y a pas ici espèces différentes, quoique les perfections diffèrent substantiellement, car l'une est matière ou disposition à l'autre. La dernière et véritable perfection est dans la substance raisonnable

A l'appui de cette opinion ils apportent les raisons suivantes :

La même substance ne peut être corruptible et incorruptible; la sensitive et la raisonnable sont donc des substances différentes. L'une est inséparable du corps, l'autre peut en être séparée.

On peut répondre : La partie sensitive n'est corrompue dans l'homme ni dans sa puissance ni dans son essence, mais seulement dans son acte quand l'âme est séparée du corps. Aussi saint Augustin a-t-il dit [1] que, dans la séparation, l'âme emporte avec soi le sens et l'image.

Le fait d'être mêlés au corps par la vertu et selon son opération, et non pas selon l'opération d'une autre faculté ; le fait d'être séparés selon l'habitude, et non selon l'acte ou selon des puissances diverses, ne l'empêchent pas d'exister comme une substance unique.

Seconde objection. Ce qui précède dans le temps n'est pas la même substance que ce qui suit : la puissance végétative est la première, puisque la semence et l'embryon végètent, croissent, se nourrissent avant l'infusion de la partie raisonnable.

On peut répliquer : il y a deux puissances végétatives : l'une *vegètativa disponens*, l'autre *vegetativa perficiens*. La première est forme *in fieri*, la seconde *in esse*. Celle-là est transmise par semence avec le corps; celle-ci vient par infusion avec l'âme raisonnable. La première passe avec le devenir qui a trouvé son terme dans la formation et l'organisation complète du corps; la seconde persiste dans l'être de l'âme raisonnable. Même distinction pour la puissance sensitive.

Troisième objection. Une substance séparable ne saurait avoir de puissance inséparable; donc l'âme raisonnable n'a pas de puissance végétative et sensitive. Je réponds que la puissance sensitive est autre dans l'homme

1. De An. et spiritu.

que dans les animaux. Chez les brutes, c'est une *forme substantielle*, elle n'est pas incorporelle et séparable du corps ni selon la puissance ni selon l'acte. Chez l'homme, au contraire, elle est puissance dans la substance de l'âme raisonnable, elle est séparable quant à la puissance, non quant à l'acte. Disons donc avec Augustin : l'âme est une, mais elle reçoit des noms divers suivant la diversité de ses puissances.

XXVII. — DE L'AME QUANT A L'IMAGE.

Sous ce titre sont indiquées des subdivisions qui nous mènent du présent chapitre jusqu'au chapitre XXXVI.

Quand on se demande ce qu'est l'image, il faut chercher ce qu'elle est dans les choses divines, ce qu'elle est dans la créature humaine. Qu'entend-on par être à l'image? — Quelle différence fait-on entre l'image et la ressemblance? — A quelle partie de l'âme est attribué l'être de l'image? — En quoi consiste l'être de l'image? — Comment reproduit-elle la Trinité?

XXVIII. — QU'EST-CE QUE L'IMAGE ESSENTIELLEMENT DANS LES CHOSES DIVINES?

Notons, dit notre auteur, la définition du philosophe : *imago est cujus per imitationem generatio est.* Notons encore la définition de saint Hilaire (*in lib. de Synodis*) : *imago est ejus rei quam imaginatur species indifferens.* L'image peut encore être définie : *rei ad rem coæquandam imaginaria et indistincta similitudo.*

On objecte à la première définition qu'on ne saurait appeler image, ce qui ne sera pas *ens ab alio.* La nature divine ne sera donc pas image, pas plus que la Trinité des personnes; et ceci est contre saint Hilaire.

Contre Bède, on peut alléguer la Genèse (II) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus, et : nostram* se rapporte aux trois personnes (glose). L'image dans cette acception sera l'essence dans les trois personnes, puisqu'elle leur est commune. C'est ce que dit Augustin [1] : *Est similitudo Trinitatis in anima quæ sit ad imaginem sui conditoris perfecte in Patre et Filio et Spiritu Sancto condita ; et licet illa unius naturæ sit, habet tamen tres dignitates : intellectum, voluntatem et memoriam ; et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, non tamen tres Dei, ita anima est intellectus, voluntas et memoria, non tamen tres animæ.*

On objecte : Si l'image exprime l'essence en trois personnes, l'abstraction de ces trois personnes ne permettra pas de dire qu'il y a image.

L'âme ne sera donc pas à l'image, contrairement à l'avis de saint Augustin. D'abord, ce qui ressemble à Dieu possède vie et science. L'âme a donc vie et science, *secundum suum modum.* Nous pouvons comprendre ces attributs dans l'essence de Dieu, tout en maintenant à part la Trinité des personnes; nous comprendrons aussi bien l'image. Ce mot n'est donc pas synonyme d'essence dans les personnes.

On objecte encore : l'image est toujours relative à quelque chose, il y a image d'un ou de plusieurs objets. L'essence divine, de quoi serait-elle donc l'image? Des êtres créés? Ceci est inadmissible. De l'être incréé? Mais elle est autre chose que ce qu'elle représente, elle introduirait donc la diversité et un élément étranger (*alteritas*) dans l'essence divine.

Disons que le mot *image* a deux sens. Au sens propre, c'est ce qui reproduit un objet par l'imitation. Le sens

1. In Serm. de Imagine.

impropre est double : *uno modo ad cujus imitationem alterum est expressum; alio modo secundum quod in imitatione sunt aliqua.* Ce premier sens est pris passivement pour ainsi dire : c'est une forme produite pour imiter un autre objet. Le second sens est comme actif, c'est une forme à l'imitation de laquelle une autre est produite. Un troisième sens serait relatif ; on a en vue l'union de certains objets dans une certaine forme.

Dans le premier mode, l'essence divine ne peut être dite image; mais le Fils est image du Père, et l'homme image de Dieu.

Dans le second mode, l'essence divine en trois personnes est l'image de l'homme.

Dans le troisième mode, l'essence divine est dite image des personnes, et alors elle est distinguée comme une relation ou ce qu'on appelle *forma respectiva* (l'on emploie aussi le mot *similitude*). Il n'y a pas alors diversité d'essence quant aux personnes ; mais il y a deux façons de comprendre et d'exprimer l'essence, quant aux personnes. Notez qu'en disant : « L'essence est l'image commune des trois personnes », on marque la relation intrinsèque des personnes dans l'égalité de l'essence. Aussi lit-on dans le commentaire de Bède sur la Genèse (II) : *Faciamus hominem ad imaginem*, etc., le mot *faciamus* marque une opération de trois personnes ; *ad imaginem* signifie l'unité et l'égalité substantielle de la Trinité.

Ici nous renonçons à traduire ; il faut citer : « *Secundum vero quod dicitur imago ad hominem, notatur respectus extrinsecus et connotatur respectus creaturæ imitantis expresse Deum secundum quod possibile est. Et est exemplum hujus cum dicitur : isti sunt similes, notatur intrinseca relatio; et per hoc patet solutio ad primum et ad ultimum objectum.*

Relativement à la question posée plus haut, il faut dire que l'image désigne improprement l'essence, avec moins

d'impropriété l'essence dans les personnes, parce que l'image est connotative de la pluralité et marque la pensée de l'imitation (*respectum imitationis*) pensée de plusieurs ; il n'y a pas de pluralité *ex parte essentiæ*, si on ne la considère dans les personnes ; et alors la pluralité des personnes est l'unité selon laquelle est marquée l'imitation.

Aussi en faisant abstraction des personnes d'une certaine manière, nous comprendrons que l'homme, quant à son être, possède la vie et la science à l'image de Dieu ; et nous n'entendrons pas par là la pluralité ou la diversité de substance, ou la distinction des personnes dans ce mode, mais bien la multiplicité de faculté : je ne dis pas la multitude ; car on parle de la multiplicité des facultés au regard des effets. C'est une règle que la multiplicité dans les opérations est en raison directe de la simplicité dans l'essence (*quanto aliquid simplicius in essentia, tanto multiplicius in virtute*). L'imagination est par essence plus simple que le sens extérieur : aussi a-t-elle une multiplicité plus grande dans l'opération.

A ce point de vue, la raison dépasse l'imagination, et elle est elle-même inférieure à l'intellect. On dirait, d'après cela, que l'imagination est connotative de la multiplicité.

Dans le sens où l'image exprime l'essence imitée par un autre objet, qu'est-elle au juste? Est-elle l'essence *secundum rationem exemplaritatis*? Alors tout ce qui est à l'exemplaire sera à l'image. Mais toutes les créatures ont un exemplaire, elles seront donc toutes à l'image divine, et l'on pouvait leur appliquer ces paroles : *faciamus hominem*, etc.

Nous donnerons le texte même de la réponse : « *Imago dicit divinam essentiam in tribus personis ut exemplar ad imitationem expressam; et hoc est plena et precisa ratio ima-*

ginis, secundum quod convenit divinæ essentiæ, et additur super rationem exemplaris respectus imitationis expressæ. Qui quidem respectus erit in creatura, scilicet anima rationali, operatione Dei, et connotatur in signatione imaginis, secundum quòd designat essentiam divinam. »

XXIX. — CE QU'EST L'IMAGE DANS LES CHOSES DIVINES PERSONNELLEMENT.

Notons d'abord ces définitions données par saint Hilaire : *Imago est rei ad rem species indifferens, vel rei ad rem coæquandam indistincta similitudo.*

Mais, dira-t-on, le Fils, selon ces idées, sera l'image du Père, et il faut appliquer la même qualification au Saint-Esprit.

Notre docteur répond : Il y a une indifférence essentielle et une non-distinction de ressemblance, et celle-ci est commune aux trois personnes; il y a de plus une non-distinction d'habitude ou de commune propriété; celle-ci existe chez le Père et le Fils, en tant qu'ils sont un seul principe du Saint-Esprit : *ratione communis spirationis et indifferentis qua spirant Spiritum Sanctum*. C'est donc ainsi, et comme une propriété commune, qu'il faut prendre la ressemblance indistincte; mais il ne faut pas l'entendre quant à l'essence.

XXX. — QU'EST-CE QUE L'IMAGE DANS L'HOMME QUAND ON DIT : « L'HOMME EST L'IMAGE DE DIEU » ?

Si nous définissons encore l'image : *species indifferens et indistincta similitudo*, l'homme ne sera pas l'image de Dieu. Il y a une image par imitation dans la quantité ou la figure; mais en Dieu il n'y a point de quantité.

Il y a image et ressemblance entre certains êtres, mais

par convenance dans quelque forme ou substantielle ou accidentelle; or cette convenance n'existe pas entre l'homme et Dieu. — Pourtant l'apôtre a dit : *Vir est imago Dei* [1], et saint Augustin : *homo est imago Dei, et ad imaginem* [2]. La définition d'Hilaire porte sur l'image *secundum rationem personalem, primo et per se;* cette image est dans le Fils. — A proprement parler, on trouve dans l'homme l'image *secundum rationem essentialem.*

A l'objection qui s'appuie sur ce que la quantité n'existe pas en Dieu, l'on peut répondre :

Sans doute, il n'y a pas en lui de quantité extensive (*quantita dimensiva*); mais il faut entendre ici la quantité intensive (*quantitas virtutis*); c'est en ce sens que l'homme est dit l'image de Dieu.

Enfin, s'il n'y a pas convenance dans une forme substantielle ou accidentelle, il y a convenance dans l'ordre, parce que la créature raisonnable est coordonnée à Dieu selon l'immédiation dans la connaissance de la première vérité et dans l'amour de la bonté suprême. Il y a encore convenance proportionnelle dans l'effet; l'âme reproduit à sa manière les trois puissances appropriées aux trois personnes.

Pour donner une idée précise de l'image dans l'homme, on la définit : *maxima rei ad rem immediate expressam de altero.* Mais on fait ici une difficulté : l'image de la Trinité sera reproduite dans toutes les créatures puisqu'on trouve en elle, unité, vérité, bonté. Disons pour la résoudre que cette convenance n'est pas ici dans la parfaite imitation; nous le voyons bien chez les êtres insensibles qui n'ont la faculté de connaissance qu'à l'état passif, c'est-à-dire qu'ils peuvent être connus sans pouvoir con-

1. I Cor. XII.
2. In libro LXXXIII quæstionum.

naître. Les êtres sensibles mais dénués de raison ont la puissance de connaître les êtres sensibles comme eux, mais non pas les êtres spirituels et Dieu. Les êtres raisonnables au contraire connaissent la première vérité et s'y attachent par l'amour ; leur puissance est immédiate quant à la capacité et à la participation de la première vérité. Les autres êtres ne sont coordonnés à Dieu et à la Trinité que par l'intermédiaire des êtres raisonnables. — Chez les êtres privés de raison, l'unité, la vérité, la bonté sont coordonnées à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté. Sous la raison de l'unité ils sont coordonnés à la mémoire qui les conserve indistinctement ; sous la raison de la vérité, à l'intelligence ; sous la raison de la bonté, à la volonté par laquelle on les désire.

Dans la souveraine sagesse ils existent exemplairement et comme dans un art ; ce sont les raisons des êtres doués de raison et de ceux qui en manquent, des choses sensibles et des insensibles, des corporelles et des spirituelles. Seule de toutes les créatures, l'âme humaine porte en elle-même les ressemblances de toutes choses ; mais en Dieu la puissance qu'il porte est une puissance d'action et d'union ; dans l'âme humaine c'est un pouvoir réceptif et multiplicateur.

L'ange reproduit mieux encore l'image de la Trinité parce qu'il possède à un degré plus éminent la mémoire, l'intelligence et l'amour. Mais on peut opposer deux raisons à cette opinion : au point de vue de l'essence, l'homme offre une image plus parfaite de Dieu, car l'âme meut, vivifie et gouverne le corps, comme Dieu répandu partout meut, vivifie et gouverne le monde. L'âme imite encore la divinité au point de vue de la personne ; elle peut produire et être produite. Toutes qualités qui manquent à l'ange. — On peut donc répondre aux objections que le mot image se prend communément ou proprement :

communément, selon l'imitation pure et simple; proprement, selon l'imitation de tout mode de la puissance: en ce sens, l'âme raisonnable est seule image.

On a dit que la simplicité de l'essence, de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté était mieux exprimée chez l'ange. Mais cette expression est de deux manières, sous la raison de la quantité et sous la raison de la qualité. Au point de vue de la quantité l'expression est plus grande; au point de vue de la qualité l'imitation a quelque chose de plus intensif, quoiqu'elle paraisse dans un plus petit nombre d'objets.

L'âme, exprimant Dieu selon le mode de la quantité, sera l'image; l'ange, exprimant Dieu sous la raison de la qualité, sera une ressemblance et non une image.

Nous établirons donc les distinctions suivantes :

Les créatures privées de raison portent des empreintes de vestiges de la Trinité.

L'ange en reproduit la similitude.

L'âme en est l'image.

XXXI. — QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR CES MOTS : « ÊTRE A L'IMAGE? »

Faire à l'image suppose-t-il quelque chose de créé ou d'incréé? Incréé, c'est une essence ou une personne. Mais on ne saurait dire *notre image* d'une image personnelle qui est le fils. Il ne semble pas non plus qu'on puisse appeler essence l'image de l'homme : l'image est en effet la ressemblance tirée d'un modèle. Est-ce quelque chose de créé? mais alors il aurait fallu dire : *faciamus ad imaginem*.

L'auteur répond que la préposition *ad* marque peut-être la cause exemplaire, et la phrase signifie : « faisons selon notre image ». Peut-être encore faut-il entendre par

image, forme exemplaire de l'homme, ce qui suppose une image créée; la préposition *ad* indiquerait alors un terme ou un complément, i. e. une cause efficiente, et le sens serait : faisons l'homme dans une perfection qui exprime notre image et ressemblance.

L'on demande ensuite si l'image d'après laquelle l'homme a été fait n'est pas Dieu le Fils. L'on pourrait s'autoriser de saint Augustin qui dit, dans son commentaire sur la Genèse : *est imago Dei ad cujus imaginis similitudinem factus est homo, Salvator noster qui est primogenitus omni creaturæ.* D'autant plus que Dieu le Fils était mieux préparé à s'unir à la nature humaine.

Le Fils est l'image selon laquelle et par laquelle l'homme a été transformé.

Je réponds : Être fait à l'image a deux sens : d'abord, être fait à la ressemblance expresse, et ainsi l'homme a été créé d'après l'essence en trois personnes; *ad* marque la cause exemplaire. Dans le second sens on peut entendre que l'homme est coordonné à Dieu par l'intermédiaire de l'image, ou du Fils : les deux sens peuvent être acceptés.

On demande encore si l'on peut prendre l'une pour l'autre ces deux expressions : *être l'image et être à l'image.* Saint Augustin a dit [1] : Le fils est l'image et non pas à l'image de Dieu. Les créatures privées de raison sont à l'image, et non pas l'image.

L'homme est à la fois l'image et à l'image. Comment admettre cette dernière proposition dont les deux termes semblent s'exclure?

Réponse : Cette préposition *ad* est transitive et marque la différence substantielle; le Fils est donc *imago Patris,* et non pas *ad imaginem.* En tant qu'imitation expressive l'homme peut être dit l'image même. En tant que dis-

1. In lib. LXXXIII quæstionum.

tingués par la différence substantielle qui sépare la créature de la cause exemplaire, il est à l'image.

Les êtres privés de raison seront *ad exemplar*, parce qu'ils ne reproduisent pas l'imitation expresse.

L'homme sera *ad imaginem ;*

L'ange, *ad similitudinem.*

XXXII. — DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'IMAGE ET LA SIMILITUDE.

On pourrait conclure de différents textes de l'Écriture et de saint Augustin que l'image s'ajoute à la similitude comme l'espèce au genre. Mais l'image s'applique à la nature, la similitude aux choses de la grâce ; c'est donc la similitude qui exprimera le degré le plus élevé.

Réponse : On appelle communément similitude toute convenance selon quelque genre, soit substance, soit quantité, soit qualité ; l'image est la ressemblance expresse à un autre objet. Expresse indique la configuration sous la raison de la quantité.

Autrement encore c'est une convenance selon le mode de la qualité. Alors la similitude suit l'image, comme la qualité suit la quantité. Exemple : l'image qui reproduit les traits d'Hercule est dite proprement image ; elle ne sera similitude qu'après l'addition des couleurs. Ainsi les puissances naturelles reproduisent l'image divine dans ses traits généraux ; les choses de la grâce sont les couleurs qui achèvent le tableau.

Saint Augustin prétend que l'image s'applique à la puissance de connaître et à la forme, et la similitude à la puissance d'aimer et à la nature [1]. La première se rapporterait encore à l'innocence ; la seconde, à la justice.

1. In lib. de quantit. an.

Quelle raison peut-on donner de ces désignations différentes? Ici notre docteur répète les mêmes assertions à peu près dans les mêmes termes, et développe seulement l'opinion sur la *forme et la nature*. On peut, dit-il, la considérer dans les choses divines ; et ici il y a deux sortes de convenances : l'une essentielle, c'est celle des trois personnes ; elle est d'habitude ou de notion, comme chez le Père et le Fils respirant le Saint-Esprit. Similitude exprime la convenance essentielle dans les êtres divins, elle se rapporte à la *nature*. L'image exprime la convenance d'habitude ou de notion. Par là le Fils seul est l'image du Père. C'est ce qu'on entend par image quant à la forme, « *ut forma dicatur quasi foris manens, secundum modum quartæ speciei qualitatis quæ est forma et circa aliquid constans figura : ipsa scilicet communis habitudo sive notio Patris et Filii quæ est communis spiratio* ».

L'on s'étonne que saint Augustin voie une analogie entre l'image et la puissance de connaître d'une part, et entre la similitude et la puissance d'aimer, de l'autre ; le contraire serait, dit-on, plus vraisemblable.

Je réponds : La similitude de la chose est de deux manières dans l'âme. Par mode de configuration de l'âme à la chose, la similitude est quant à la connaissance.

La connaissance est en effet distinction (*discretio*) et appréhension de la chose par similitude ; cette distinction est comme une sorte de configuration spirituelle.

Il y a aussi similitude par mode de transformation dans l'âme quant à l'amour.

C'est pourquoi A. dans le livre *De Arrha Sponsæ*[1] : *Scio, anima mea, quod quidquid diligis, ipsa, vi dilectionis, in ejus similitudinem transformaris.*

1. Cet ouvrage est de Hugues de Saint-Victor.

XXXIII. — EN QUOI L'HOMME EST-IL FAIT A L'IMAGE?

Ce n'est pas son corps qui est fait à l'image, c'est son âme. Est-ce l'âme tout entière, ou seulement sa partie la plus noble? Ce n'est pas l'âme tout entière, Bède nous le prouve dans sa glose sur la Genèse : *Illud autem est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si alio nomine commodius vocetur, in qua scilicet vi contemplandæ primæ veritati inhæret.* Aucune partie de l'âme ne reproduit aussi expressément la ressemblance de Dieu que la connaissance et l'amour, l'esprit, l'intelligence ou raison supérieure (*ratio superior*).

Augustin dit pourtant dans le livre de la Trinité [1] : Nous cherchons la Trinité dans l'âme tout entière sans séparer l'action de l'âme raisonnable dans les choses du temps, de la contemplation des choses éternelles.

Je réponds : L'expression de la ressemblance peut être sous la raison de la quantité, ou sous la raison de la qualité. Au premier point de vue, l'image sera l'expression de la totalité exemplaire ; la tête d'Hercule, en ce sens, n'est pas l'image d'Hercule. La totalité dans les corps, notons-le bien, dépend de la dimension et de la mesure naturelle ; dans les esprits, on l'envisage au point de vue de la faculté et de la raison formelle. Au point de vue de la totalité de ses puissances et de sa nature, l'âme est l'image de Dieu ; et l'on n'en saurait dire autant d'une autre créature. Dans l'exemplaire divin, en effet, il y a un art ou une idée selon laquelle est l'être spirituel, et une autre à laquelle correspond l'être corporel. Une créature qui serait seulement corporelle ou seulement spirituelle, n'exprimerait pas la totalité de l'exemplaire.

1. Le Ms. N. de Bruges porte : in libro de Virtute. C'est une de ces erreurs que les copistes commettent à chaque instant.

Or l'âme en tant que raisonnable est spirituelle; mais en qualité d'acte, de complément et perfection du corps, cette âme raisonnable et l'homme lui-même représente la totalité de l'exemplaire divin, autant que le peut une créature. L'homme seul est donc l'image et à l'image.

L'image selon l'intention de la qualité i. e. de l'expresse conformité, et non pas de la totalité. Ainsi l'âme et l'homme dans la partie la plus pure et la plus noble immédiatement formée par la vérité première est à l'image de la Trinité sous la triple raison de la mémoire en vue de l'éternité souveraine, de l'intelligence en vue de la première vérité, de la volonté en vue de la bonté suprême.

L'éternité est au Père; l'intelligence au Fils; la bonté au Saint-Esprit.

La partie de l'âme qui contemple les choses éternelles, est non-seulement trinité, dit saint Augustin, mais image de Dieu. Dans la partie inférieure de la raison et dans les puissances inférieures, elle peut encore être dite trinité, mais non pas image de Dieu, parce que ces puissances s'exercent dans le domaine des faits temporels.

Ce point est traité plus amplement dans le livre XIIII de la Trinité. Dans le *De spiritu et anima*, il dit que l'âme est l'image de Dieu parce qu'elle peut le recevoir.

A ceci l'on objecte que l'ange est plus capable encore de la première vérité, et participe même à la bonté souveraine. Oui, répondrons-nous, quant à la nature, mais non quant à la grâce; oui par la connaissance, mais non par l'union. Or la possibilité de l'union de la nature humaine à Dieu donne à l'esprit humain une similitude plus expresse qu'à la nature de l'espèce angélique; seul donc il est l'image de Dieu.

XXXIV. — EN QUOI CONSISTE L'ÊTRE DE L'IMAGE.

D'après les textes de l'Écriture, il y a une triple image : celle de la nature, celle de la grâce et celle de la gloire. Quant à l'être, l'image consiste dans les choses naturelles ; quant à la perfection, elle est dans la grâce. Dans la nature, l'image est l'*expression de la totalité :* dans ce sens, l'âme imite expressément l'exemplaire divin ; ou bien *l'expression de la conformité*, l'âme imite alors la trinité, non par la puissance végétative qui n'est pas séparable de la matière ; ni par la puissance sensitive, car, bien que le sens reçoive les espèces sensibles au delà de la matière, il est pourtant dans la matière, mais seulement par la puissance raisonnable, et encore par sa partie la plus noble, qui contemple la Trinité increéée.

Saint Augustin, il est vrai, pose une trinité multiple [1] dans le sens extérieur. Ainsi, il distingue dans la vue : *visivum*, *visum* et *delectationem mediam*. Dans le sens intérieur, *imaginem corporis in memoria, et, quæ ad eam convertitur, aciem cogitationis et utrumque conjungens intentionem voluntatis*. Dans la partie inférieure de la raison : *quantum ad scitivum et scibile et medium*. Dans la partie supérieure de la raison : *secundum quod intelligit se, meminit se, diligit se.* Mais il n'y a pas là l'expression de conformité. La partie la plus noble de la raison reproduit l'image de la Trinité de deux façons : par la compréhension de la première vérité, et par l'amour de la première bonté.

La compréhension nous fait remarquer dans l'âme : mémoire, intelligence, volonté. L'amour de la bonté : esprit, connaissance, amour [2]. L'ange ne nous offre pas l'image de la Trinité ; son excellence est de formation

1. In lib. de Trinitate.
2. Sicut infra patebit, cum tractabitur de Viribus animæ et natura mentis.

primitive, mais non pas de réformation, car l'esprit de l'ange, après la chute, ne saurait se relever. Rien dans la nature de l'ange n'a été ordonné en vue de l'union avec Dieu par l'intermédiaire du Christ son image. Seul donc, l'homme est image quant à la nature.

L'image, quant à la grâce, est déterminée par la foi, l'espérance et la charité. Aussi, saint Bernard a-t-il distingué : une trinité créatrice, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; une autre trinité qu'on peut appeler déchue : mémoire, raison, volonté; une autre, par laquelle elle est tombée : suggestion, délectation, contentement; une autre dans laquelle elle est tombée : impuissance, cécité, impureté, etc., etc. Enfin, la Trinité par laquelle elle se réhabilitera est la foi, l'espérance et la charité. A chacune de ces trois vertus répond une trinité particulière. A la foi : les signes, les promesses, les préceptes, ou bien le passé, le présent, le futur. A l'espérance : le pardon, la grâce et la gloire. A la charité : un cœur pur, une bonne conscience et une foi vraie. Quant à l'être de la gloire, l'image se rapporte à trois dons : connaissance, dilection, jouissance.

XXXV. — COMMENT LA TRINITÉ EST REPRÉSENTÉE DANS L'AME.

D'après saint Augustin, de la mémoire de la première vérité naît l'intelligence.

Du souvenir et de l'intelligence de cette vérité procède l'amour qu'elle inspire.

On attribue la mémoire au Père, l'intelligence au Fils, l'amour au Saint-Eprit. Mais on lit dans la glose sur ces paroles : *secundum imaginem suam fecit illum* [1] : Comme

1. Ecclesiast. XVII.

du Père vient le Fils, et des deux procède le Saint-Esprit, de l'intelligence naît la volonté, et des deux la mémoire. L'intelligence serait donc le Père; la volonté, le Fils; la mémoire, le Saint-Esprit.

Saint Augustin lui-même a dit [1] : Ces dignités excellentes de l'âme nous font une loi d'aimer Dieu. Le souvenir que nous en gardons dépend de l'intelligence que nous en avons; mais l'intelligence ne suffit pas sans l'amour ; et à l'amour doit s'ajouter la mémoire par laquelle Dieu reste dans l'âme de celui qui l'aime. La mémoire procède donc de l'intelligence et de la volonté : elle ne saurait donc être attribuée au Père. C'est qu'il y a une mémoire innée et une mémoire acquise. La première est le principe de l'intelligence et de la volonté. La mémoire acquise est susceptible de deux modes : *quantum ad fieri, quantum ad esse.* Dans le premier mode, la mémoire acquise de la vérité première peut être le principe de l'intelligence et de la volonté.

On peut encore examiner la proposition de saint Augustin [2] : ces trois actes forment un cercle comme les personnes divines. De là, saint Jean Damascène : « Je comprends et je veux, parce que je me souviens; je me souviens et je veux, parce que je comprends ; je comprends et je me souviens, parce que je veux. »

Pourtant, nous comprenons des choses dont nous n'avons ni volonté ni souvenir : ex. les maux. C'est que le cercle n'existe que dans la partie supérieure de la raison, à l'égard de la première vérité.

Saint Augustin dit que ces puissances sont substantiellement dans l'esprit ou dans l'âme : ainsi, l'on dira que

1. In serm. de imagine.

2. In lib. de Trinitate.

l'âme est la mémoire, l'intelligence et la volonté. Mais ceci est contraire à l'axiome : la puissance suit la substance; on le voit dans la nature où la vertu calorifique suit la substance même du feu. Il ne faut pas confondre l'être de l'âme et son opération. Puisque le grave n'est pas sa gravité, de même chez nous ce qui veut et comprend est la substance; ce par quoi il veut et comprend est la puissance. Je réponds : Ces opérations ont leur origine dans l'esprit qui est la faculté suprême de l'âme. Pour résoudre les objections, il faut distinguer : la *puissance accidentelle*, la *puissance substantielle* et la *puissance naturelle*.

La première est séparable, comme dans la pupille; la puissance de recevoir les ressemblances des couleurs est accidentelle et disparaît par l'effet de la vieillesse. La puissance naturelle est inséparable et suit la substance, comme la vertu calorifique dans le feu. La puissance substantielle est inséparable et est identique à la substance. Ainsi, la puissance de recevoir la forme est la substance même de la matière ; leur différence est toute de raison. *Quand je dis matière, je dis substance absolue ;* par puissance de la matière, j'entends la matière elle-même dans son rapport à la forme. Dans ce mode, l'esprit est un selon la substance, et différent selon la relation à l'acte différent. L'intelligence est donc substantiellement et non pas accidentellement la mémoire et la volonté..... L'esprit se connaît tout entier, la connaissance est donc dans tout l'esprit. Les trois facultés de l'âme ne sont pas comme l'eau, le vin, le miel, qui forment une boisson, car ils ne sont pas d'une même substance, quoiqu'une seule substance résulte de leur mélange. Ainsi parle saint Augustin dans le livre de la Trinité, et il conclut en ces termes :

Miro itaque modo tria ista sunt inseparabilia a se ipsis ; et tamen singulum eorum quodcumque est substantia vel essentia, licet ad invicem relative dicantur.

XXXVI. — DE L'AME CONSIDÉRÉE DANS LE CORPS.

L'âme a été étudiée en elle-même et absolument; il faut l'étudier par comparaison, et dans ses relations avec le corps. La première question qui se présente est celle de l'union de l'âme raisonnable et du corps; la seconde, celle du séjour et de la manière d'être de l'âme dans le corps: elle en comprend plusieurs autres : 1° *De unibilitate ex parte unibilium, tum ex parte animæ, tum ex parte corporis ;* 2° *De differentia mediorum unientium ;* 3° *De forma unionis et modo ;* la seconde, celle du séjour et de la manière d'être de l'âme dans le corps ; la troisième, de l'être de l'âme après la séparation.

XXXVII. — DE L'UNION AU CORPS. Y A-T-IL, OUI OU NON, UN INTERMÉDIAIRE ENTRE L'AME ET LE CORPS?

L'âme diffère essentiellement de l'ange en ce qu'elle est susceptible d'union avec le corps, non pas accidentellement, mais essentiellement. Unie par son essence, elle l'est donc sans intermédiaire. L'âme est la forme et la perfection du corps ; c'est par elle-même que la forme est unie à la matière ; il en est de même de l'union de l'âme et du corps. Et encore : tout moyen terme doit avoir une convenance avec les extrêmes : ici les extrêmes sont, d'une part, une substance incorporelle, l'âme raisonnable; de l'autre, une substance corporelle, le corps ; le moyen serait donc en partie corporel, en partie incorporel ; c'est impossible : donc pas de moyen. Si l'on disait que l'âme est unie par la puissance sensitive et végétative, comme la puissance elle-même tient toute sa cause de la substance de l'âme, tout acte de la puissance sera attribué à l'essence plus qu'à la puissance, la cause pre-

mière étant de vrai plus cause que la cause seconde : il est donc plus juste de la considérer comme unie par l'essence plus que par la puissance.

Objections : La substance du corps est composée, faite des contraires, obtuse, dépendante, corruptible. La substance de l'âme raisonnable est simple, supérieure à la contrariété, cognoscitive, absolue et fixe en elle-même, incorruptible. La distance des deux natures est infinie comme celle de l'éternel et du temporel ; donc pas de mieux possible sans un intermédiaire. — Les êtres dissemblables et qui n'ont aucun rapport répugnent à être unis ; l'union de ces êtres est donc impossible en soi. Il faut pour l'opérer un moyen ferme offrant quelque analogie avec les extrêmes. Saint Augustin admet cette union de l'âme et du corps dans la fantaisie de l'âme qui, sans être corps, est semblable au corps, et dans la sensualité de la chaîne qui n'est pas esprit, mais semblable à l'esprit : en effet, elle serait impossible sans l'âme. — Saint Augustin encore [1] trouve deux intermédiaires offrant toutes les analogies voulues dans la sensualité de la chair qui est un feu, et la fantaisie de l'esprit qui est appelée : *igneus vigor. Quelqu'un* a dit en effet au sujet des âmes : *igneus est illis vigor et cœlestis origo.*

Réponse : L'âme raisonnable est unie au corps : 1° comme forme à sa matière et perfection à son perfectible; 2° le corps est l'organe ou l'instrument par lequel elle opère.

Dans le premier cas, pas d'intermédiaire. Il y a ici dans le corps la dernière disposition, et pour la matière une nécessité de la susception de la forme, i. e. de l'âme; de même le bois dans la dernière disposition de caléfaction et de sécheresse, quand il est chauffé au plus haut point,

1. In lib. de Anima.

se porte immédiatement à la susception de la forme ignée. Dans le second cas, il y a intermédiaire qui n'est autre que la puissance ou faculté de l'âme. Elle opère en effet comme un artisan avec son outil. Dans l'âme considérée à ce point de vue, il faut distinguer trois choses : la substance, la faculté, l'opération.

La puissance ou faculté est le moyen entre l'essence et l'opération ; l'union de l'âme au corps comme à son organe aura lieu par le moyen de sa puissance et de sa faculté végétative et sensitive.

XXXVIII. — DE LA POSSIBILITÉ DE L'UNION *ex parte corporis.*

L'union est plus facile entre choses semblables, ou peu différentes ; un corps simple, tel que les éléments, ressemblerait davantage à l'âme raisonnable, qu'un corps composé et fait d'éléments ; l'air et le feu semblent donc devoir s'unir plus facilement à l'âme raisonnable que le corps humain. Ce corps est de tous celui qui comprend le plus d'éléments : il aura donc plus de difficulté que tous les autres à s'unir à l'âme.

On peut dire en sens contraire : De toutes les formes naturelles l'âme est la plus parfaite ; ce dont elle est la perfection sera le perfectible le plus parfait : tel est le corps, et par là il est seul susceptible d'union avec l'âme.

Le corps humain est le plus parfait Ce qui est matière par rapport à autre chose est relativement imparfait, comme les pierres comparées à la maison. Les éléments sont matière relativement aux corps qu'ils constituent, ils sont plus imparfaits que ces corps. — Parmi les corps composés d éléments, les uns sont engendrés par une mixtion d'éléments, les minéraux, par exemple. Chez d'autres, comme des végétaux, on trouve

non-seulement la mixtion, mais la complexion : on dit très-bien d'un arbre ou d'une herbe qu'ils sont *talis vel talis complexionis;* ce que l'on ne saurait dire d'un minéral tel que l'or ou l'argent. D'autres corps comprennent non-seulement la mixtion et la complexion, mais la composition des organes et des membres : ce sont les animaux. Or le minéral est inférieur au végétal, celui-ci est inférieur à l'animal, dont le corps le cède à celui de l'homme.

L'âme est la ressemblance de toutes choses, car elle peut comprendre par elle-même les intelligibles ; les corporelles, par l'intermédiaire du corps, qui doit avoir pour cette raison une ressemblance avec tous les corps : cela suppose qu'il les réunit tous dans sa composition. A cette condition donc, il peut être l'organe de l'âme raisonnable. — Les actions de l'âme sont de beaucoup de modes au regard du corps. Ainsi il y a l'action nutritive, génératrice, augmentative, selon la puissance végétative, etc., etc. Toutes viennent de l'âme par l'intermédiaire des organes selon des puissances différentes ; les organes doivent donc différer aussi, ce qui n'aurait pas lieu si le corps était d'une seule nature, comme l'air ou le feu ; le corps simple n'est donc pas susceptible d'union. De plus, la vertu nutritive ne saurait opérer selon une qualité d'élément. Elle a pour la nourriture un appétit qui a son origine dans la sécheresse ; grâce au froid, elle retient l'aliment ; par la chaleur elle le digère, et l'expulse par l'humidité. Ainsi parlent les physiciens : telles sont les natures des quatre éléments. Tout corps susceptible d'union doit donc en comprendre quatre ; et l'union ou incorporation ne peut avoir lieu par une nature possédant le contraire, la contrariété répugnant à l'union. Or toute nature élémentaire a le contraire en soi ; la dernière action de la puissance nutritive ne s'ac-

complira pas par nature élémentaire, mais par la nature céleste, lumière et quintessence. Le corps de l'homme, d'un animal ou d'un végétal sera composé de quatre éléments, plus la quintessence qui établit entre eux l'harmonie. Il faut l'accorder, et les objections sont résolues.

XXXIX. — DE LA DIFFÉRENCE DES INTERMÉDIAIRES DE L'UNION.

L'intermédiaire ne saurait être d'une seule nature. Comment, en effet, pourrait-il unir dans une confédération des natures séparées par tant de dissemblances et de si grands intervalles? N'y a-t-il pas dans le corps mixtion, complexion, composition, et de plus une substance raisonnable? Entre l'âme raisonnable et le corps il y a cinq oppositions [1]. Il leur faut donc quatre intermédiaires. Deux doivent être *ex parte animæ,* et deux *ex parte corporis.* A la première classe appartiennent la nature sensitive et végétative. On caractérise la nature sensitive en disant qu'elle est simple : autrement les espèces et images sensibles marqueraient en elle une distance, ou la rempliraient; incorporelle, car si elle avait des dimensions, elle varierait avec la grandeur du corps : elle n'a pas de contraires, car elle reçoit toute contrariété corporelle, par le tact, le chaud et le froid, le sec et l'humide, etc., par la vue, le blanc et le noir. Elle est dépendante non-seulement de la nature raisonnable qui la gouverne, mais du corps auquel elle est unie comme à sa matière, et par lequel elle opère.

La nature végétative est incorporelle, simple, non contraire, obtuse, dépendante.

1. V. Chap. XXXVII.

Non contraire, car nous ne parlons pas de la contrariété qui est dans les éléments ; mais nous envisageons la contrariété des qualités. Ainsi le feu est le contraire de l'eau sous la raison du chaud et du froid; il est contraire à l'air et à la terre sous la raison de l'humide et du sec. Elle est incorporelle, et par là se distingue des *corps* célestes, ainsi appelés quoiqu'ils ne soient pas composés d'éléments, et ne soient pas soumis à la contrariété. Elle est obtuse, à la différence de la nature sensitive qui est cognitive; dépendante, à la différence de l'âme raisonnable qui est absolue.

Du côté du corps, il y a deux intermédiaires. L'un appartient à la nature céleste ou quintessence, appelée esprit: les physiciens la nomment véhicule des facultés de l'âme.

C'est un corps subtil, spirituel, diffus dans les concavités des membres par la nature de la quintessence. Le mouvement jaillit de ces sources, comme le mouvement d'irradiation et d'illumination des corps lumineux. On appelle sources les membres principaux : le cœur, le cerveau, le foie. De là une triple différence de l'esprit : naturelle dans le foie, vitale dans le cœur, animale dans le cerveau. L'autre intermédiaire appartient à la nature élémentaire, fondée sur les humeurs, et principalement sur l'égalité et le tempérament qui est dans le sang. On le comprendra mieux tout à l'heure.

La nature élémentaire est simple, à la différence de celle qui est composée d'éléments; contraire, à la différence des natures sus-nommées, etc., etc. Tu vois donc ici l'ordre naturel et la proportion ; la nature rationnelle est comme un extrême. Ensuite se coordonnent les intermédiaires : 1° *nature végétative,* 2° *sensitive,* 3° *esprit céleste,* 4° *nature élémentaire. Enfin, en dernier lieu, la nature du corps com-*

posé d'éléments, harmonie parfaite liée à la nature de l'âme raisonnable.

Notre assertion se prouve par une raison tirée de la nature de la médiation dans l'ordre général des choses. Quand on a une nature simple, non contraire comme celle de l'âme raisonnable, et une nature composée, contraire comme celle du corps humain, le moyen terme entre elles deux sera la nature simple contraire, ou composée non contraire. Mais celle-ci ne peut être, puisque nous appelons composition les corps faits d'éléments, et résultant de contraires. Reste l'autre, la nature élémentaire, simple, parce qu'elle ne comprend pas d'éléments; contraire, par ses qualités opposées. Pour que le corps humain soit uni à l'âme raisonnable, il faut donc l'intermédiaire de la nature élémentaire.

Entre la nature non contraire incorporelle i. e. l'âme raisonnable, et la nature contraire corporelle i. e. le corps humain, le moyen est une nature non contraire corporelle ou incorporelle contraire; mais ce quatrième terme ne saurait exister; car toute contrariété étant fondée sur la nature corporelle et élémentaire, si une nature est incorporelle, elle sera abstraite de la contrariété. Reste donc seulement le premier terme i. e. la nature corporelle non contraire, et c'est la nature céleste. Pour que le corps humain soit uni à l'âme raisonnable, il faut donc poser un autre corps, la nature céleste.

Entre la nature incorporelle cognitive de l'âme raisonnable, et la nature corporelle obtuse du corps humain, le moyen est une nature incorporelle obtuse, ou corporelle cognitive. Mais cette dernière ne saurait exister; en même temps que cognitive, elle est nécessairement incorporelle, on l'a prouvé. Reste donc le premier terme seul : une nature incorporelle et obtuse, et c'est la nature végétative. Celle-ci sera donc l'intermédiaire dans l'union du corps et de l'âme raisonnable.

Entre la nature cognitive et non dépendante de l'âme raisonnable, et la nature obtuse dépendante du corps humain, le moyen sera une nature cognitive dépendante ou obtuse non dépendante. Mais ce quatrième terme est inadmissible ; de ce qu'elle est obtuse, suit nécessairement sa dépendance: parce que la nature obtuse est régie par la nature cognitive, et quoique non dépendante, elle sera nécessairement cognitive en tant que spirituelle et absolue. Reste donc le premier terme, nature cognitive et dépendante : c'est la nature sensitive. Il faut donc nécessairement un quatrième intermédiaire pour l'union du corps à l'âme raisonnable.

Les quatre termes moyens sont les natures : sensitive, végétative, spirituelle, céleste, et élémentaire.

XL. — DU MODE D'UNION.

Les modes d'union sont très-variés. Certaines choses arrivent à l'unité par la continuité, dans les lignes et les figures ; d'autres, par la contiguïté, comme l'os qui touche l'os et la chair dans le corps; d'autres, par commixtion, tels les éléments dans les composés; d'autres par impression, telle la figure sur la cire; d'autres selon l'exigence de la perfection et de l'être, comme la matière et la forme dans le composé qui en résulte ; d'autres quant à l'opération, comme l'artiste et son outil, le moteur et le mobile. L'union ici ne saurait avoir lieu dans les deux premiers modes, ce serait introduire dans l'âme la quantité. Les choses unies par commixtion restent en puissance, mais cessent d'être en acte. La forme impresse ne saurait subsister sans l'être sur lequel elle est imprimée, comme l'empreinte sans la cire; cette forme d'ailleurs n'est pas tout entière dans l'objet, mais elle se mesure à lui selon des dimensions, des parties

étendues. L'âme n'est pas unie non plus *secundum exigentiam perfectionis*, comme la forme à la matière.

Celle-là en effet a son être au regard de la matière qu'elle informe : aussi ne saurait-elle subsister séparée, tandis que l'âme raisonnable subsiste hors du corps. En outre, le philosophe dit que l'âme n'est l'acte d'aucune partie du corps ; or l'acte, dans son langage, est la forme ou la perfection. Ce n'est pas non plus l'union selon l'opération comme celle du moteur et du mobile, du nocher et du navire. *Car l'âme et le corps constituent un troisième être substantiel, l'homme.* Aucun de ces modes ne saurait donc convenir à l'union de l'âme et du corps.

On demande encore si le mode d'union est le même pour l'âme végétative, sensitive et raisonnable. Il ne saurait être le même, puisque l'une est séparable, tandis que les autres ne le sont pas. Quelle est donc la différence?

Puisque l'union des âmes, quelles qu'elles soient, doit avoir lieu par une nature plus subtile et plus noble que celle du corps, qualités qui conviennent à la nature de la lumière céleste, exempte de toute contrariété, et capable de concilier les éléments contraires, et de maintenir le corps dans un équilibre de complexion et d'harmonie, c'est par elle que s'opérera l'union. Une lumière plus noble unira donc le corps à une âme plus noble, et il y aura donc trois degrés de lumière. La contrariété inhérente aux éléments les empêche de s'unir par eux-mêmes, puisqu'ils se portent naturellement vers des parties diverses. La nature qui les dépasse et les unit en confédération est la lumière céleste. Mais si cette nature lumineuse est dans tous les êtres composés d'éléments, et qu'elle touche immédiatement à l'âme, pourquoi tous les êtres composés ne seraient-ils pas susceptibles

d'être animés? les métaux devraient l'être aussi bien que les plantes.

Je réponds : L'âme est unie au corps selon deux modes : comme forme ou perfection à son perfectible, comme l'artiste à son outil, le moteur au mobile. Quant à l'objection qu'aucune forme n'est séparable de la matière, il faut distinguer parmi les formes.

L'une en effet s'appuie sur sa matière, ne la régit pas, mais est soutenue par elle : telle est proprement la forme corporelle. L'autre supporte sa matière et la régit. C'est le cas de l'âme végétative et sensitive qui régit et conserve le corps de la plante et de l'animal. Mais leur opération n'ayant lieu que dans le corps et par le corps, on ne saurait les considérer à part. Il est une autre forme qui non-seulement soutient et régit sa matière, mais a aussi ailleurs que dans la matière sa principale opération. Telle est l'âme raisonnable, séparée de la matière par l'opération intellective qu'elle exerce sans aucun organe corporel. *A l'objection de l'artiste et du moteur, on peut répondre : Il y a une différence entre l'organe et l'instrument qui servent tous deux à l'artiste.* L'un est séparé quant à son être et uni quant à l'opération : on le voit, par exemple, d'une doloire et d'une hache; l'organe est uni quant à l'être et l'opération comme la pupille à la faculté de voir. Aussi l'opération n'est-elle attribuée ni à l'organe ni à la la faculté, mais à un troisième terme qui résulte de leur union. On ne saurait donc dire proprement que c'est la pupille ou la faculté de vision qui voit, mais bien l'œil constitué. C'est donc à tort que l'on parlait de la séparation de l'organe et de son moteur; c'est l'instrument et non l'organe qui peut être séparé.

A la seconde objection sur la différence d'union des âmes différentes, il faut dire que la relation de l'âme raisonnable au corps a lieu par la dépendance du corps ;

il n'y a point réciprocité, et l'âme est indépendante. La réciprocité n'a lieu que dans le cas des âmes végétatives et sensitives. Voilà pourquoi l'âme raisonnable seule peut vivre séparée. On peut alléguer l'exemple de la lumière du feu et du soleil. Celle-ci est unie à l'air dans le rayon, mais son être ne dépend point de l'air, c'est plutôt l'air qui en dépend comme recevant d'elle sa perfection. Aussi les sages ont-ils compris que le rayon subsiste après la destruction de l'air. Nous pouvons constater ce fait en substituant à l'air un corps transparent, le cristal, par exemple.

L'air est éloigné et le même rayon éclaire toujours le cristal. Mais la lumière du feu est de deux façons dans le charbon et dans la flamme. Dans le charbon, c'est la lumière d'une manière grossière et terrestre : aussi n'émet-elle point de rayons qui changent l'air voisin. La lumière de la flamme au contraire est unie à une matière subtile aérienne qui est une vapeur résolue du corps enflammé : aussi rayonne-t-elle dans la flamme. Dans les deux cas pourtant, la lumière dépend de la matière : aussi s'éteint-elle quand la matière fait défaut. L'on peut aussi constater une triple différence dans la lumière incorporelle de l'âme. A la *lumière dans le charbon, à la lumière dans la flamme, à la lumière dans l'air*, qui vient de la nature céleste incorruptible, correspondent les âmes *végétative, sensitive*, *raisonnable.* La première est unie au corps grossier et terrestre des plantes impropres au mouvement local, elle ne rayonne pas par la connaissance. La seconde, l'âme sensible, unie à des corps moins grossiers et propres au mouvement, rayonne et répand la lumière de la connaissance.

Dépendantes des corps, ces deux sortes d'âmes disparaissent avec eux. A la lumière céleste correspond l'âme raisonnable, avec cette différence que la lumière

du rayon solaire ne se choisit pas dans l'air une place plutôt qu'une autre ; un seul et même rayon peut donc éclairer diverses régions aériennes ; tandis qu'une seule âme raisonnable a été déterminée pour un seul corps, et ne peut être la perfection que d'un seul.

Il y a aussi trois sortes de lumière céleste selon les saints : la lumière du ciel sidéral dispose les plantes à recevoir l'âme végétative ; l'influence de la lumière cristalline, ainsi appelée peut-être pour la vertu de recevoir les images, dispose les corps à la vie sensitive ; l'influence de la lumière plus noble du ciel empyrée habitée par les anges à cause de son analogie avec la nature de l'esprit, dispose le corps humain à la vie très-noble de la raison.

Les minéraux n'ont pas d'âme parce que les actions de l'âme étant de plusieurs modes, le corps organique ne saurait être d'un seul mode, semblable dans le tout et dans les parties. S'il était semblable dans le tout et dans les parties, l'âme ne pourrait exercer ses opérations que dans un seul mode.

Cette démonstration sera encore plus évidente si l'on songe, d'une part, que l'air reçoit du charbon la chaleur, mais non la lumière apparente, de la flamme une lumière et une chaleur corruptibles comme elle, du soleil une chaleur et une lumière incorruptibles comme lui ; d'autre part, le corps de la plante reçoit de l'âme végétative une chaleur de même nature, mais non la lumière de la connaissance ; le corps de l'animal reçoit de l'âme sensitive la chaleur vitale et la lumière *cognitive*, mais périssable.

Le corps de l'homme reçoit de l'âme raisonnable chaleur vitale et lumière cognitive impérissable. Car la substance de l'âme raisonnable est incorruptible, on le prouvera plus tard.

XLI. — POURQUOI L'AME EST UNIE AU CORPS.

Pour quelle raison le Dieu très-bon a-t-il uni et enchaîné l'âme divine, sa propre image, à un corps périssable et voué à tous les malheurs, tandis que la vie séparée de l'âme raisonnable semble infiniment préférable à cet état?

Je réponds : Il est naturel à l'âme raisonnable de saisir certaines choses par le corps, telles que les choses corporelles, d'être mue vers ou à travers ces choses au moyen du corps : l'union avec ce corps n'est donc pas un mal (je parle du corps avant le péché) ; bien plus, c'est un progrès et un complément d'action.

Les saints, et Grégoire de Nazianze, donnent deux raisons de cette union.

Les combats qu'elle livre aux choses de la terre sont pour elle l'occasion de gagner le céleste héritage ; les misères de la vie présente l'éprouvent comme le feu éprouve l'or. Ensuite, elle élève avec elle cette substance inférieure du corps et la place avec elle dans des demeures éternelles.

XLII. — L'AME EST-ELLE TOUT ENTIÈRE DANS CHAQUE PARTIE DU CORPS?

Il n'y a pas de faculté sans un sujet dans lequel elle réside; la faculté motrice, qui est dans chaque partie du corps, a pour sujet l'âme; l'âme, substance simple , sera donc tout entière dans chaque partie du corps. Si l'on place le siége de l'âme dans une partie du corps, comme le cerveau ou le cœur, en vertu de sa simplicité, elle y sera tout entière, mais les autres parties seraient privées de sentiment et de vie. Augustin , dans le livre *De anima*

et spiritu, dit que l'âme tout entière est présente aux moindres parcelles du corps, non pas d'une manière extensive, mais bien intensive.

Objection : L'âme est la perfection de l'être qui la reçoit, elle ne peut pas être dans chaque partie du corps, puisqu'elle ne saurait être la perfection d'une partie, selon cette parole du philosophe : *L'âme n'est l'acte, c'est-à-dire la perfection, d'aucune partie du corps*[1]. Il y aurait dans chaque partie, comme dans le tout, un animal et un homme. Comment concilier la simplicité de l'âme avec sa présence dans chaque partie ? Je réponds : Trois comparaisons nous rendent compte de la manière d'être de l'âme dans le corps : le moteur et le mobile, l'artiste et l'outil, le rayon lumineux et l'objet éclairé. Selon le premier mode, elle est dans le tout ce qu'elle n'est dans aucune partie, car elle n'est perfection qu'à l'égard du tout.

Ce n'est pas le cas de ces objets comme de l'or, de la chair, de l'os, dont chaque fragment est or, chair et os. La plante, l'animal, l'homme, sont autre chose que les parties composantes. Selon le second mode, la faculté motrice est dans tout le corps, et il n'y a pas de faculté sans substance. C'est ce que dit saint Augustin dans le livre *De anima et spiritu :* De même que Dieu est tout entier dans l'univers et dans chaque créature, l'âme est partout entière dans le corps son petit monde; sa présence est marquée avec plus d'intensité dans le cœur et dans le cerveau : ainsi, l'on dit que Dieu est principalement dans le ciel. Selon le troisième mode, l'on peut dire que l'âme n'est pas plus petite dans un corps plus petit, de même que la grandeur du rayon ne dépend point de l'objet qu'il éclaire.

1. De An. tex. 12. — III De An. text. 6 et 7.

XLIII. — DE L'AME SÉPARÉE.

Cette question comprend quatre subdivisions : 1° de l'immortalité ; 2° de la passivité ; 3° du lieu ; 4° du mouvement. En étudiant l'immortalité de l'âme, nous établirons d'abord la vérité, puis nous écarterons l'erreur.

XLIV. — DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

On en donne deux sortes de raisons, les unes communes, les autres propres ou dialectiques ou probables.

Primo, par comparaison à la justice de Dieu, l'on prouve l'immortalité de l'âme de deux manières. D'abord, Dieu, dans sa justice, doit récompenser les bons et punir les méchants ; cette distribution des peines et des récompenses n'a pas lieu dans cette vie, elle aura donc lieu plus tard. Ensuite, toute justice suppose un jugement que rien ne saurait arrêter. Dieu jugera donc l'homme après cette vie.

Secundo, par comparaison à la sagesse et à la bonté de Dieu. D'abord, Dieu ne s'occupe pas dans cette vie de ceux qui l'aiment et lui rendent un culte ; si l'âme était mortelle, il ne s'en occuperait jamais. Serait-ce qu'il ne les connaît pas ou ne les aime pas ? Mais que deviennent alors ou sa bonté ou sa sagesse ? Aussi, l'Écriture : « *Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus* [1]. » En second lieu, les justes inspirés par la sagesse méprisent la vie présente ; il n'en est pas de même des méchants. Si les méchants prospèrent, et si les justes sont malheureux, il faut donc nier l'équité et la providence divine.

Tertio, par comparaison avec l'ordre des choses. L'ange

1. 1a Corinth. xv.

est une créature simple, incorruptible, intelligente. Les êtres végétatifs et sensitifs sont composés, corruptibles, dénués d'intelligence. Il doit y avoir un moyen terme entre ces extrêmes, pour achever l'ordre de la série; cette créature est l'homme, dont le corps est périssable et dont l'âme ne doit pas périr.

Quarto, par la comparaison avec la matière première. L'être de la forme est plus noble que l'être de la matière. Il s'agit ici de la matière première et de la forme suprême. S'il y a dans l'être de la matière incorruptible une matière première appelée *yle*, dans l'être de la forme incorruptible il y a une forme suprême, l'âme raisonnable. Le rapport de la substance intellective aux formes intelligibles et spirituelles est le même que celui de la matière (yle) à toutes les formes sensibles et corporelles; de même que celle-ci ne saurait périr à la façon des corps, la substance intellective de l'âme raisonnable ne saurait périr à la façon des esprits; à plus forte raison par la subtilité de son essence est-elle au-dessus de toute corruption corporelle qui n'atteint même pas la matière

Raisons propres de l'immortalité de l'âme.

Les êtres sont détruits ou par la séparation de la forme et de la matière, ou par la séparation des parties intégrales, par la destruction du sujet ou de l'accident, ou par l'absence de la cause. Ainsi : la séparation de la forme amène la destruction de deux manières : ou par la division de la forme séparable, lorsque l'âme humaine est séparée du corps, c'est la mort; ou par la division de la forme *inséparable i. e. qui ne persiste pas séparée*, comme dans l'extinction du feu.

C'est proprement la corruption qui résulte de la destruction de la forme. Le premier genre de destruction n'atteint pas l'âme raisonnable. En tant qu'immatérielle, elle n'admet pas la division de la matière et de la forme.

Si l'on dit qu'elle réunit matière et forme, nous montrerons que sa forme est indestructible, parce qu'elle n'a pas de contraire ; si elle avait un contraire, l'intellect ne recevrait pas telle ou telle similitude, auquel cas il n'accomplirait pas l'acte intellectuel. Or il comprend tout, donc il n'a pas de contraire. De même que la vue n'a aucune contrariété des formes visibles, l'intellect n'en a point de formes intellectuelles. N'ayant point de parties intégrales, il ne saurait périr par la destruction de ces parties. S'il avait un sujet, ce serait le corps ; mais il n'est pas au corps ce qu'est l'accident au sujet. Il n'est pas détruit par l'absence de la cause, car la cause première qui produit et conserve tous les êtres, est toujours permanente et présente.

Secondement : On fait voir l'immortalité de l'âme par la comparaison à son acte. Tout être mortel, par le fait de sa durée, s'affaiblit peu à peu, jusqu'à ce qu'il vienne à manquer tout à fait par la mort. La vertu intellective, au contraire, se fortifie et progresse par le temps ; son être n'est donc point mortel. Toute faculté périssable se fatigue d'autant plus, et manque d'autant plus vite qu'on l'exerce davantage, on le voit bien dans la faculté sensitive. C'est le contraire pour la faculté intellective : donc. Toute faculté qui n'atteint pas sa fin ni dans sa vertu, ni dans son opération, ni finira pas dans le temps. Or, c'est le cas de la faculté intellective, car elle n'est pas déterminée à comprendre un nombre limité de choses. Infinie en puissance. elle doit l'être en durée. La comparaison avec l'objet fournit encore une preuve : toute faculté périssable souffre et est lésée de la rencontre d'un objet d'une énergie trop intense ; la lumière trop éclatante blesse la vue, le son trop perçant déchire l'oreille ; loin de blesser l'intelligence, l'intelligible pur la récrée et la fortifie. Cette faculté n'est donc pas périssable. Une puissance née pour

connaître les choses impérissables ne saurait elle-même périr ; il doit y avoir proportion en effet entre la faculté cognitive et ce qu'elle peut connaître ; la condition de la puissance est connue par la condition des objets, et la condition de la substance est connue par la condition de la puissance. Puisque l'objet principal de la faculté intellective est la vérité impérissable, il faut que la faculté intellective et sa substance soient également impérissables. L'intelligence s'applique naturellement aux choses impérissables et spirituelles : la séparation de cette faculté et du corps n'est donc pas contre nature ; elle ne périt donc pas avec le corps.

On montre encore l'immortalité de l'âme par comparaison avec la fin : tout ce qui se meut naturellement ne saurait être détourné par une possibilité naturelle de la fin à laquelle il tend, parce qu'aucun mouvement de la nature n'est naturellement vain ; l'appétit de l'âme la porte naturellement vers le bonheur : rien ne saurait donc naturellement le lui interdire, ce qui arriverait pourtant si elle était mortelle.

En effet, il n'y a pas de félicité dans les biens de cette vie, car tout ce qui est sujet à la mort est misérable ; la félicité sera donc dans les biens qui suivront cette vie. Toute substance qui tend naturellement et ne peut se reposer que là où n'atteignent pas la mort et la corruption, est incorruptible et immortelle, parce que les dispositions naturelles précèdent l'inclination naturelle à la fin ; tout ce qui est recherché naturellement, l'est par un mouvement naturel. L'âme raisonnable cherche et désire l'immortalité, le repos perpétuel et l'incorruptibilité : donc.

On prouve encore l'immortalité de l'âme par comparaison avec le corps. Toute substance dont l'opération ne dépend pas du corps en est aussi indépendante ; c'est le

cas de l'intelligence et de l'âme raisonnable. Toute faculté dont l'opération trouve dans le corps un obstacle ne dépend pas du corps; plus la faculté intellective se mêle au corps, plus elle est lente à comprendre; à son éloignement, au contraire, correspond une clarté et une facilité plus grandes; il y a immixtion pour nous dans le cas de l'imagination et de la fantaisie, de la sollicitude et de l'amour des choses temporelles. En outre, si l'essence de l'intelligence dépendait du corps, le développement de la faiblesse intellective suivrait le développement du corps. A la faiblesse de l'un répondrait la faiblesse de l'autre. Or, c'est le contraire : car en même temps que le corps s'affaiblit dans la vieillesse, l'intelligence se fortifie. *In antiquis est sapientia* [1]. La substance peut être sans le corps, quand le corps n'est pas nécessaire à son action; or l'âme comprend par la vision intellectuelle des choses incorporelles, comme la prudence, la justice, etc. Donc.

Toute faculté dont l'opération a lieu sans le corps a une essence séparée : telle est la faculté intellectuelle, et sa perfection est dans la séparation du corps. *La vie de la puissance intellective consiste dans l'intellection en acte; cet acte ne dépend pas du corps, il en est donc ainsi de sa vie.*

Toute faculté qui vient à être absorbée et à manquer totalement dans son union complète avec le corps, doit s'accroître et se fortifier dans la complète séparation. Donc.

XLV. — OU L'ON RÉFUTE LES ERREURS SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

L'on demande d'abord pourquoi le sens corporel est détruit par des sensations très-vives, tandis que l'intellect

1. Job. XIII.

n'est pas détruit par l'intelligible pur. C'est que le sens est une harmonie quant à son organe ; tandis que l'organe est pour sa part une puissance : voilà pourquoi la destruction de l'un entraîne celle de l'autre. Quant à l'intelligence, elle n'a son siége dans aucun organe corporel. L'âme sensitive des animaux semble immatérielle et simple, puisqu'elle peut abstraire de la matière *les espèces sensibles* par lesquelles s'opère la connaissance; elle sera donc immortelle comme l'âme raisonnable.

Je réponds : La forme matérielle est double : l'une s'appuie et repose entièrement sur sa matière, sans la régir, ni la soutenir en aucune façon ; c'est proprement la forme corporelle ; exemple : l'ignéité dans le feu ; — l'autre supporte plutôt sa matière et la régit ; mais l'opération de cette forme n'a lieu que dans sa matière et par elle : aussi son essence dépend manifestement de la matière. Hors de cette matière d'où dépend son opération, son existence serait donc oisive et inutile.

Pour cette raison la forme vient à manquer en même temps que la matière. Tels sont les âmes des fruits et des végétaux.

On objecte encore : Les êtres de nature commune finissent de la même manière ; chaque âme a une nature commune : elles finiront donc toutes de la même manière ; puisque l'âme sensitive périt avec le corps, il en sera de même de l'âme raisonnable.

Saint Augustin, *in lib. de ecclesiasticis dogmatibus* : Nous ne dirons pas avec les Syriens qu'il y a deux âmes dans un seul corps, l'une animale cause de la vie, l'autre spirituelle et raisonnable ; si les âmes sensitive et végétative sont semées avec le corps, il en est de même de l'âme raisonnable.

Je réponds à la première objection : L'âme végétative et sensitive ne périt pas en tant qu'âme, mais en tant

que coordonnée au corps: chez l'homme, l'âme n'est pas totalement coordonnée au corps, mais à la raison qui est immortelle.

A la seconde objection il faut répondre : les puissances végétatives et sensitives sont susceptibles de deux modes chez l'homme, suivant qu'elles disposent ou achèvent.

La puissance végétative qui dispose, opère dans l'embryon l'acte de nutrition, de croissance, de configuration et d'organisation avant l'infusion de l'âme raisonnable. La puissance sensitive qui dispose, opère le mouvement dans l'embryon avant l'infusion de l'âme raisonnable. Mais l'âme végétative et sensitive qui achève n'est autre que l'âme raisonnable : *quæ secundum vim vegetativam et sensitivam, corpus vegetat et sensificat, vegetatione et sensificatione perfecta.* Celle-ci seule mérite le nom d'âme, elle est fondée sur une substance d'une nature immortelle.

On objecte [I. Thim. *ultimo* (sic) *: qui solus habet immortalitatem*; ni l'ange ni l'âme ne sont donc immortels.

Grégoire : Tout a été fait de rien ; l'essence des choses tendrait au néant si leur auteur ne les tenait en main ; toute créature tend donc par elle-même au néant.

Jean Damascène : Les êtres qui viennent simplement du néant peuvent y retourner de même. Il dit encore que ce n'est pas par nature mais par grâce que l'ange obtient l'immortalité; à plus forte raison l'âme humaine est-elle naturellement mortelle. C'est le mot de Platon sur les anges: la seule volonté de Dieu s'oppose à ce qu'ils périssent par dissolution.

Tout être est nécessaire ou possible. Celui-là seul est nécessaire qui a en lui-même la cause de sa nécessité; or Dieu seul est tel ; donc.

Réponse : 1° Il y a une immortalité par essence et une immortalité par participation. Dieu seul possède la première, parce que son essence est la même chose que son

immortalité. La seconde est celle de l'âme humaine selon la raison de sa ressemblance avec Dieu ; son essence n'est pas la même chose que son immortalité.

2° Chaque créature peut périr, mais les unes sont toujours, les autres ne sont pas toujours dans la main du Créateur. Celle-là y est toujours qui est créée à la ressemblance ou à l'image de Dieu. Cassiodore dit en effet : L'âme pourrait-elle être l'image de Dieu, si elle était enfermée dans les bornes de la mort?

Notons que Dieu étant l'alpha et l'oméga, n'ayant ni commencement ni fin, et la créature ayant un commencement, elle ne peut imiter le créateur qu'en n'ayant pas de fin ; car la ressemblance s'entend de la durée de l'essence plutôt que de l'opération de la puissance.

On peut répondre plus brièvement à l'autorité de Grégoire : de ce que l'éloignement de la puissance créatrice ou de la main du créateur laisserait toute créature tomber dans le néant, il ne suit pas que toute créature soit absolument périssable. En tant que créature, c'est un être qui vient et dépend d'un autre; si vous éloignez cet être, elle n'est plus créature.

3° A Jean Damascène on peut répondre que la créature soutient un double rapport avec ce qui la constitue, c'est-à-dire ce dont elle est faite et ce qui la fait. Dans la comparaison avec son auteur, c'est-à-dire Dieu, certaines choses sont médiates et d'autres immédiates. Les médiates temporelles, qui peuvent naître et périr, retournent au néant selon la substance qui les compose. Il n'en est pas ainsi des choses immédiates qui tiennent à la cause éternelle.

4° A la parole de Jean Damascène sur l'ange je réponds: Il appelle nature sa sortie du néant; et grâce, le don de ressemblance; ainsi l'ange et l'âme sont immortels. Saint Augustin la proclame immortelle afin qu'elle ne paraisse

pas s'éloigner de l'image de son créateur; il faut entendre ainsi la parole de Platon.

Disons enfin qu'il y a deux façons d'avoir en soi la cause de sa nécessité : avoir en soi ou de soi, comme Dieu, la cause de sa permanence; ou bien l'avoir en soi, mais la tenir d'un autre, comme l'âme la tient de Dieu.

On objecte les obstacles que trouve la faculté intellective dans l'affaiblissement, les maladies du corps, chez les frénétiques et les mélancoliques, par exemple. Et encore, les sens et l'image dépendent du corps, puisqu'il leur faut un organe corporel, de même la faculté intellective a besoin du sens et de l'imagination.

1° L'obstacle qui résulte d'une lésion est autre que celui qui vient d'une occupation.

La vertu intellective trouve un obstacle dans l'état de l'âme occupée à l'opération d'une autre faculté, mais elle ne subit pas de lésion.

La vision extérieure et l'ouïe ne blessent pas l'esprit, mais s'occupent aux choses extérieures et l'empêchent à ce moment même de vaquer à l'opération intellective; de même chez ceux qui souffrent des passions nommées plus haut.

Ces passions sont comme des songes fixes et permanents, et il est difficile de les écarter à cause de la tension d'esprit. Quand la faculté animale est débarrassée de cette intention, la faculté intellective revient à son opération primitive comme si elle n'avait rien souffert.

2° Saint Augustin dit très-bien : On n'arrive pas dans le port sans navire; mais on peut être dans le port sans navire. De même par le sens et l'image on arrive à l'appréhension intellectuelle; mais à ce point, l'on n'en a plus besoin, ce ne sont que des obstacles pour l'exercice de l'intelligence. La vertu intellective a une double face : l'une inférieure est éclairée par la conversion vers les

choses sensibles qui sont en image. L'autre supérieure est éclairée par la conversion vers la première vérité. Elle n'a besoin de sens et d'image que pour la première. Aussi, chez les lunatiques et les frénétiques, quoique la puissance intellective trouve un obstacle dans l'exercice de la compréhension inférieure qui doit être unie aux formes sensibles dans l'image, à cause du trouble et de la confusion de la puissance imaginative ; pourtant sa face supérieure est éclairée quelquefois par l'irradiation qui lui vient de la lumière d'en haut, ou des intermédiaires comme les anges. De là, chez les frénétiques, cette faculté de vision et de prophétie sur les choses d'en haut, quoiqu'il leur soit interdit de raisonner sur les objets des sens.

XLVI. — DE LA PASSIVITÉ DE L'AME. CETTE PASSIVITÉ LUI VIENT-ELLE DE LA NATURE OU D'UNE FAUTE ?

Saint Augustin, dans la Cité de Dieu[1], dit que toute créature est naturellement passive : en effet, la créature est changeante, parce qu'elle a été tirée du néant.

Jean Damascène établit la passivité naturelle de l'âme en disant que tout ce dont l'être a son origine dans un changement est sujet au changement par génération, corruption ou altération. L'âme échappant aux deux premiers modes est donc sujette au troisième.

Après une longue série de questions sur l'état d'Adam avant le péché, Jean s'autorise des paroles de Jean Damascène pour conclure : *Passio est motus præter naturam, sive ex se sive ex alio; et sic dicitur passio cum contrarietate et disconvenientia receptibilis et recepti : et respectu hujusmodi pas-*

1. De Civ. Dei. Lib. XII.

sionis dicitur passibilitas , vel possibilitas ad patiendum , potentia remota ; vel necessitas ad patiendum, potentia proxima. Possibilitas autem est in eo quod est ex origine de nihilo, et hæc non est pœna, sed defectus : unde passibilitas sic dicta non est ex natura , ut natura ; sed ex existentia creaturæ de nihilo. Necessitas vero ad patiendum est ex culpa, secundum quod dicit Augustinus in libro XII de Civitate Dei : beatitudinis bonorum causa est adhærere Deo ; miseriæ vero miserorum causa non adhærere Deo. Et hoc idem est quod peccatum ; quia sicut dicit : peccatum est spreto incommutabili bono , bonis commutabilibus adhærere. Causa ergo passibilitatis miseriæ, quæ pœna est, est ex culpa. Primo modo passibilitas antecedit culpam ; secundo est post culpam. Sic ergo patet responsio ad objecta.

XLVII. — L'AME EST-ELLE PASSIVE SELON TOUTE SON ÉNERGIE (*omnem suam vim*)?

En admettant que la passivité soit un châtiment, elle n'atteindra pas la partie raisonnable. On a montré, en effet , que rien n'est contraire à l'intellect , tandis que toute passion entraîne l'idée de peine, de contrariété et de désaccord. L'intellect échappe donc à la passion. Cette partie supérieure de l'âme reçoit de Dieu seul une impression. Augustin dit que l'esprit est immédiatement formé par la première vérité : il n'est donc soumis à aucune créature. Viennent des objections tirées de l'état des démons, qui souffrent quoiqu'ils n'aient point de puissances sensibles, mais seulement des puissances rationnelles. Il y a donc une passivité qui est pour la raison le résultat d'un châtiment.

L'auteur ajoute que la peine est double, suivant l'union avec ce qui répugne : ainsi le goût souffre de l'amer ; ou par l'éloignement de ce que l'on désire, ex. le goût souffre

de la soif. Sans doute, rien n'est contraire à l'intellect, mais il souffre de l'éloignement de ce qui lui convient ; ce second mode est celui de la passion rationnelle ; le premier s'applique à la passion sensible... Si l'âme reste ferme dans sa vertu et soumise à Dieu, sa partie supérieure n'a rien à souffrir de ce qui est au-dessous d'elle. Mais la faute qui la détourne de l'être souverain lui vaut comme un juste châtiment ce qu'elle souffre des êtres inférieurs à elle.

XLVIII. — COMMENT L'AME EST-ELLE PASSIVE PAR LE FAIT QU'ELLE RÉSIDE DANS LE CORPS?

L'action convient à une nature puissante ; la passion convient à une nature plus faible ; la nature spirituelle est incomparablement plus forte que la nature corporelle : donc elle ne sera pas passive du fait du corps. Toute action naturelle a lieu par le contact : or, il n'y a contact qu'entre les êtres doués de quantité extensive ; l'âme est dénuée de cette quantité : donc. — Il n'y a pas de qualité commune[1], de rapprochement possible entre l'âme et le corps; leur nature s'oppose donc à toute action ou passion réciproque.

Réponse : Saint Augustin a dit[2] : L'âme est passive et souffre de trois manières : 1° avec le corps par compassion, l'âme souffre d'une lésion corporelle ; 2° elle souffre seule quoique résidant dans le corps, lorsqu'une cause invisible la rend triste dans un corps parfaitement sain ; 3° elle souffre hors du corps, comme le riche dans les enfers.

Il y a donc une passion qu'on peut appeler, selon le

1. « Non est *Simbolum.* »
2. De Civ. Dei lib. XXI.

cas, *subjectionis* ou *compassionis.* La première est celle d'une nature plus faible en présence d'une autre qui la domine : ainsi le bois mis dans le feu. La seconde est celle d'une nature plus forte : ainsi souffre le maître dans la peine de l'esclave, la mère dans la peine du fils; ainsi l'âme éprouve par comparaison les souffrances du corps.

A la deuxième objection il faut dire : L'action d'un corps sur un autre a lieu par le contact; l'action entre esprits se communique par application : ex. les démoniaques. « *Quod patitur anima a dæmone cum conjungitur per applicationem ad corpus cujus est ipsa perfectio.* » Mais l'action du corps sur l'esprit a lieu *per colligationem ipsius spiritus ad corpus, non per contactum, ut patet in colligatione animæ et corporis.*

Enfin, il n'y a pas, à vrai dire, de qualité commune, mais il y a une relation et une inclination commune. C'est un appétit et un amour naturel qui incline l'âme vers le corps.

XLIX. — COMMENT L'AME EST PASSIVE HORS DU CORPS.

L'âme peut-elle souffrir d'un feu matériel ou corporel? Il n'y a d'action que d'une nature dominante : or, la nature corporelle ne domine pas la spirituelle : donc le feu corporel n'agira pas sur les âmes séparées.

L'action d'un corps sur un autre n'a lieu que par le contact ou bien *per colligationem*, quand un corps agit sur l'âme qui lui est unie. Le contact entre le corps et l'esprit est impossible, aussi bien que l'union par un lien de l'âme et du feu : donc.

Si les corps célestes incorruptibles ne sont pas soumis à l'action des éléments, à plus forte raison un esprit incorruptible ne saurait-il être agi par le corps.

L'incorporel étant au-dessus de la matière, il ne peut communiquer avec le corporel dans la matière. De même que l'âme ne reçoit pas le blanc et le noir, le froid et le chaud, il n'y aura donc aucune convenance. Puisque l'action pose quelque convenance de l'actif et du passif, l'on ne saurait admettre l'action du feu sur l'âme séparée.

Saint Augustin [1] pense qu'aux enfers réside la substance spirituelle : elle n'y saurait donc souffrir d'un feu corporel.

Contre cette opinion nous avons l'autorité de saint Grégoire : Si l'esprit de l'homme est retenu dans un corps pendant sa vie : pourquoi après la mort ne serait-il pas retenu dans un feu corporel ?

Saint Augustin [2] : Si les esprits des hommes sont liés à des corps : pourquoi n'admettons-nous pas que des esprits incorporels peuvent, d'une façon mystérieuse, être châtiés dans un feu corporel?

Les âmes par l'intermédiaire du corps sentent les atteintes du feu ; à plus forte raison, peuvent-elles en être atteintes, si leur union avec le feu est immédiate.

(Voir dans le texte toutes les subtilités infinies jusqu'à la p. 213, où se trouve la réponse aux objections.)

1° Sans doute une nature corporelle ne peut pas dominer une nature incorporelle, si celle-ci conserve l'ordre naturel ; mais si elle l'abandonne par sa faute, cet ordre est interverti, d'après la parole de H. de Saint-Victor : *Ex quod anima subjecit se delectabilibus in corpore cum peccavit, convenit ut in hac subjectione maneat cum punitur, ut facta corporalis per appetitum, a corpore afflictionem accipiat.*

1. Sup. Gen. XII.
2. De Civ. Dei XXI.

2° L'âme est unie au feu, *non ut ignem perficiens animando, sed ab igne recipiens pœnam.*

3° Un corps incorruptible comme le soleil subit la nécessité de son ordre qui lui a été imposée par le créateur; mais l'esprit raisonnable incorruptible ne subit pas la nécessité de son ordre naturel; en effet, il domine cet ordre par la liberté.

4° L'âme, dit-on, ne peut recevoir de qualité corporelle. Ceci est vrai dans un sens, et faux dans l'autre. En effet, elle ne saurait les recevoir *corporali modo*, mais elle les reçoit *spirituali modo* en vertu de cet axiome : *omne receptum ab aliquo recipitur secundum naturam recipientis et non secundum naturam suscepti.*

La couleur est autrement reçue, en effet, dans l'air, sur une muraille, dans la pupille, dans le sens, dans l'intelligence. Que le feu imprime une qualité dans l'âme séparée, je l'accorde; mais autre est l'ardeur dans le feu et dans l'âme qui le reçoit.

5° La réponse a déjà été empruntée au livre *De anima et spiritu : affectio inordinata delectationis corporalium informat animam ad quamdam corpulentiam, ex qua est convenientia ad corpus afflictivum, scilicet ignem, cum est separata.*

6° Les corps glorifiés sont dits spirituels selon une propriété qui leur sera commune avec l'esprit; ainsi ces substances des enfers sont dites spirituelles parce qu'elles auront la puissance d'inspirer ou d'exciter des passions dans les esprits.

Notez bien que l'ange et l'homme ont le pouvoir d'être unis au corps selon l'ordre de la nature et de la justice. Dans le premier cas, l'âme est forme et perfection du corps; dans le second, force motrice. L'ange peut être moteur, mais non pas forme. Il n'informe pas le corps qu'il prend; il se contente de le mouvoir.

Ces mots de saint Grégoire : *ii coardent, quod ardorem vident,* signifient : *in eo ardent quod speciem ardoris comprehendunt, nec est progressus in infinitum, quia ardor non supponit ibi passionem, sed illud unde est passio, scilicet speciem ardoris quæ comprehenditur ut afflictiva et contristabilis.*

Si l'on objecte que la puissance imaginative n'a pas d'action en dehors ; il faut dire qu'il y a une imagination sensible et une autre intellectuelle; celle-ci est dans l'âme séparée et dans les démons ; elle agit hors du corps. Il n'en est pas de même de la première.

L. — DU LIEU DE L'AME.

Ce chapitre comprend l'énumération des questions qui suivent.

LI. — SAVOIR SI UN LIEU EST DU A LA SUBSTANCE SPIRITUELLE.

Jean Damascène définit le lieu : la limite corporelle du contenu ; or cette limite manque à la substance spirituelle ; donc elle n'a pas de lieu.

Les choses ne doivent avoir un lieu qu'à cause de leur être flottant et imparfait ; la substance spirituelle, qui a son terme en elle-même où elle est fixe et achevée, ne doit pas avoir de lieu.

La substance spirituelle ne dépend que de Dieu, quant à son être, sa faculté, son opération ; tout au plus pourrait-on dire qu'elle est en Dieu ; mais nous réfuterons cette proposition plus tard.

Ce qui est dans l'espace se détermine par choix un lieu de préférence à tout autre ; le grave tombe au lieu inférieur, le léger gagne les régions supérieures. La sub-

stance spirituelle est indifférente à toute partie de l'espace ; elle n'est donc pas dans l'espace.

Contre cette opinion, saint Augustin dit dans le livre *De An. et Spiritu :* Nous appelons corporelles les natures intellectuelles, parce qu'elles sont circonscrites dans le lieu, comme l'âme humaine enfermée dans la chair est dans le lieu (*et esse localis dici potest*).

Jean Damascène remarque que Dieu seul est sans limites, tandis que les êtres enfermés dans l'espace et le temps ont des bornes : telle est l'âme.

Réponse. Cette expression *être* dans le temps a trois sens différents : l'un propre, l'autre a moins de propriété, l'autre est commun. Au sens propre, un objet est dans l'espace *per circumscriptionem*. Ceci se dit seulement du corps auquel on assigne un commencement, un milieu, une fin, selon l'espace. Un corps occupe un espace plus ou moins grand, selon ses propres dimensions.

En un sens moins propre, un objet est dans un lieu par définition et détermination ; un objet est dit être quelque part, parce qu'il n'est pas ailleurs; et ainsi, l'âme hors du corps et les anges sont dans l'espace i. e., quelque part et non pas ailleurs. Au sens commun, un objet est dans l'espace par sa présence là où il opère. Dieu est dans l'espace quand on le reconnaît à son opération. Mais il n'y est pas selon les deux mots qui précèdent, par sa circonscription comme le corps, par définition comme l'âme et l'ange.

Il y a deux manières d'être dans le lieu par sa circonscription : par soi et par accident. Par soi, comme le corps auquel on assigne, selon l'espace, un commencement, un milieu, une fin. Par accident, comme l'âme unie au corps ; ce corps, auquel elle est unie, est circonscrit dans l'espace. L'âme séparée est dans l'espace *propter operationem*.

Ces trois manières d'être dans l'espace, *per circumscriptionem*, *per determinationem*, *per præsentiam*, doivent être comprises comme il suit :

Le fait d'être par présence établit seulement la coexistence de la chose et de l'espace. Le fait d'être par détermination pose la coexistence et ajoute *terminationem et distinctionem*. Le fait d'être par circonscription pose : coexistence, détermination ou distinction, et ajoute la dimension. Quand on dit de Dieu : il est dans le lieu par présence, entendez qu'il n'est pas absent du lieu, mais qu'il est ensemble avec lui; ce mot ensemble ne marque pas la parité. L'ange ou l'âme est dans l'espace par détermination, signifie qu'ils sont présents dans un lieu, et non dans un autre. Le corps est circonscrit dans l'espace : cela signifie qu'il est présent dans un lieu, non dans un autre, et dans un lieu de grandeur déterminée. Le fait d'être dans l'espace *per præsentiam* n'exclut donc pas la pluralité du lieu. Être dans l'espace par détermination exclut cette pluralité, mais non pas l'assignation d'une étendue plus ou moins considérable. Le fait d'être circonscrit dans l'espace exclut la pluralité et l'assignation d'une étendue plus ou moins considérable : *Unde Augustinus in lib. De An. et Spiritu dicit : quod respectu incorporeæ naturæ quæ summe incommutabilis est, et ubique est, scilicet per præsentiam, ipsa anima dicitur corporea sive localis, quia alicubi est, ita quod non alibi : hoc est esse per definitionem. Non tamen loci spatio ita sistitur, ut majore sui parte majorem locum occupet, quod est esse in loco per circumscriptionem, immo in omnibus partibus corporis est tota et in singulis tota. Ad objecta ergo jam patet solutio, et patebit melius in determinatione sequentis quæstionis.*

LII. — SAVOIR SI UN LIEU CORPOREL EST DU A LA SUBSTANCE SPIRITUELLE.

La contenance du lieu corporel est selon l'égalité de sa dimension et de l'objet contenu. Mais l'esprit ne saurait être égalé au corps par aucune dimension : donc.

La contenance du lieu corporel est fondée sur le corps contenant, celui-ci ne contient que par la nature qui le détermine en soi ; il n'a de limite que selon la dimension. Aussi est-ce par la nature de la dimension limitée en bas et en haut, devant et derrière, à droite et à gauche, qu'il aura en lui-même la vertu d'en contenir un autre. Selon celle-ci, il n'a aucune proportion avec la substance spirituelle, proportion qui est celle du lieu à l'objet localisé ; donc.

Tout contenant est plus spirituel et plus subtil que son contenu : l'eau contenant la terre est plus subtile qu'elle, l'air est plus subtil que l'eau, le feu que l'air, et le corps céleste plus que tous ceux-ci. De là, cette parole du philosophe : « *Les choses inférieures sont contenues dans les supérieures comme dans leurs formes.* » Aucun corps n'est plus spirituel et plus subtil que l'esprit : aucun corps ne saurait donc le contenir et être son lieu.

Saint Jean Damascène dit au contraire : « L'ange est dit dans un lieu, parce qu'il est présent et est circonscrit là où il opère ; il en est de même de l'âme ; mais elle opère dans un lieu corporel, elle est donc dans ce lieu. » Je réponds : « Un être est dans un lieu par soi ou par accident. La substance spirituelle n'est pas par soi dans un lieu corporel, mais par accident, parce qu'un lieu corporel ne lui est pas dû quant à sa substance, mais bien quant à son opération.

Il faut donc remarquer qu'un objet est dans un lieu corporel de trois façons :

1° On dit que Dieu est dans l'espace corporel, mais sans que cet espace soit déterminé ;

2° L'espace corporel est déterminé pour lui quant à son opération, et non pas quant à sa substance ; c'est en ce sens que l'âme et l'ange sont dans le lieu corporel ;

3° La substance corporelle a, quant à sa substance et quant à son opération, un lieu déterminé.

La substance divine ne dépend en rien de l'espace, ni pour l'être, ni pour l'opération : aussi ne se détermine-t-elle pas d'espace corporel. La substance spirituelle ne dépend en rien de l'espace corporel quant à l'être, mais elle en dépend quant à l'opération ; aussi un espace corporel lui sera-t-il assigné, surtout en raison des opérations qu'elle fait dans le corps et par le corps ; ces opérations ont leur détermination dans le corps, parce qu'elle va jusqu'à ses limites et ne s'étend pas au delà. L'être et l'opération de la substance corporelle dépendent du corps qui le contient ; c'est ce corps qui lui détermine un lieu.

LIII. — SAVOIR SI A LA SUBSTANCE SPIRITUELLE EST DU UN LIEU SPIRITUEL PAR SOI.

Oui, dirons-nous, car le rapport d'un lieu corporel au corps fait supposer le rapport d'un lieu spirituel à l'esprit, le contenant et le contenu devant être proportionnels. Posez que les anges et les âmes raisonnables furent créés avant les corps, il est constant que les âmes étaient quelque part, mais non dans un lieu corporel. Les substances spirituelles ne sont donc qu'accidentellement dans

un lieu corporel ; mais, par elles-mêmes, elles sont dans un lieu spirituel.

Jean Damascène dit dans le même sens, au sujet de l'ange, que les intelligences sont dans les espaces intellectuels. Qu'est-ce donc qu'un espace intellectuel ?

L'esprit divin est-il le lieu spirituel des substances spirituelles? On est porté à le croire, d'après cette parole de Bède commentant saint Luc : « L'esprit souverain qui est Dieu n'a pas de limites ; l'ange va partout sans sortir de cet esprit. »

La propriété de l'espace est de contenir ce qui est localisé, et de le protéger, ainsi que ce qui se meut vers lui, et trouve en lui son repos; ceci convient à l'esprit souverain par rapport aux âmes et aux anges : il sera donc leur lieu.

Saint Augustin dit [1] : « Dieu est le lieu de l'âme. »

Objection : Une seule et même chose ne saurait être le lieu prochain et immédiat par rapport à divers objets. Le premier être contient immédiatement plusieurs choses ; il ne les contient donc pas comme espace.

Saint Augustin [2] a dit : « Les choses ne sont pas en Dieu comme dans un lieu, car le lieu est ce qui, dans l'espace, est limité en longueur, largeur et profondeur. »

On demande s'il y a quelque lieu spirituel immédiat, contenant la substance spirituelle. On demande donc si le contenant est un lieu spirituel immédiat ou fondé sur la substance contenante ou sur la substance contenue. S'il est fondé sur quelque substance contenante spirituelle, on renouvelle la question sur son lieu spirituel à lui-même, parce qu'il faut chercher en lui une raison semblable : de là un progrès à l'infini, à moins que l'on ne

1. In lib. de quantit. an.
2. In lib. LXXXIII quæstionum.

s'arrête au premier terme, à savoir que le lieu contenant la substance spirituelle est fondé sur la substance contenue.

Saint Augustin a dit [1] : « Il y a dans les substances spirituelles une limite naturelle qui permet de les distinguer : aussi aucune n'est-elle dans l'autre.

On lit dans le livre *De spiritu et anima :* Quoique non contenues dans des bornes corporelles, les substances spirituelles sont cependant circonscrites; elles ont donc *un lieu non extérieur mais inhérent.*

Objection : Rien ne se contient soi-même; tout contenu est dans un objet autre que soi. La contenance (*qua contentum continetur*) ne sera donc pas dans la substance contenue. Or la contenance c'est le lieu ; on ne peut donc pas poser un lieu de la substance spirituelle fondé sur cette substance.

On trouve qu'en substance le lieu intellectuel est le même que le lieu corporel, car Jean de Damas dit sur l'ange [2] qu'il est intelligiblement limité là où il opère; l'ange sera donc d'une façon intelligible là où est le corps d'une manière sensible : donc.

Réponse : Cette expression « lieu intellectuel » a deux sens. Prise *simplement*, elle signifie le contenant spirituel en soi; entendue *secundum quid :* ce qui est corporel en soi, mais appelé spirituel *ratione contenti.* Ce premier mode de l'esprit créé en comprend deux autres. Voir le texte : *uno modo, ut nihil sit extra quod contineat* (p. 231).

La conclusion est que le lieu spirituel se présente sous deux modes : 1° *per se, determinans intra,* c'est le *locus proprius ;* 2° *continens extra, locus communis.*

Mais par lieu spirituel *secundum quid*, on entend l'es-

1. In lib. de Fide, ad Petrum.
2. Lib. I, cap. XVII.

pace corporel où la substance spirituelle exerce son opération ; cet espace n'est pas *per se*, mais *per accidens*, parce qu'il n'est l'espace de la substance spirituelle que selon son opération. (Voir texte, p. 233, *et si quæratur*, etc.)

A la première objection, savoir : qu'une seule et même chose ne peut être le lieu de choses diverses immédiatement, il faut répondre qu'il y a un contenant propre et commun. Dieu est le contenant propre qui n'est approprié à aucune chose ; et si l'on objecte que le premier principe lui-même n'a absolument aucune différence, tandis qu'il devrait en avoir à titre d'espace commun de beaucoup d'objets, selon les différentes situations et les parties correspondantes aux différentes coutumes, comme une maison qui contient plusieurs hommes, il faut avouer qu'il n'y a aucune différence *ex parte continentis sed ex parte contentorum ab eo.*

De même, en effet, que la cause première est dans toutes les créatures selon un mode et une disposition uniques, les choses créées ne sont pas en elles selon une disposition unique, parce qu'elles ne participent pas essentiellement à la bonté de la cause. Le philosophe dit à ce sujet : *Divina substantia quantum est in se, secundum ambitum virtutis, uno modo continet spirituales substantias creatas; ipse tamen, quantum est in se diversum habet ordinem in ambitu virtutis divinæ, quasi differens sit circumscriptio ipsarum spiritualium substantiarum.*

Quant à cette seconde proposition d'Augustin : « Dieu n'est pas espace simple », il faut l'accorder. Il est proprement espace en ce qu'il contient la dimension ; il est communément, pour ainsi dire, l'espace, parce qu'il est contenant, *secundum ambitum virtutis.* Car dans les choses spirituelles on ne doit pas considérer le lieu autrement qu'à titre de quantité. « *Ergo cum quantitas secundum ambitum virtutis consideretur recte in spiritualibus substantiis per modum continendi ratio loci potuit assignari.* »

LIV. — DEUX SUBSTANCES SPIRITUELLES PEUVENT-ELLES OCCUPER LE MÊME LIEU ?

La quatrième question est celle-ci : Deux substances spirituelles peuvent-elles être dans le même lieu intellectuel? Denys remarque que deux rayons lumineux sont ensemble dans le même lieu sans se confondre; à plus forte raison, en sera-t-il de même des substances spirituelles qui sont les lumières intelligibles. L'on voit, par l'exemple des démoniaques, que l'âme et le démon peuvent être dans le même lieu simultanément.

Objection : Deux corps ne peuvent occuper simultanément le même lieu corporel; deux esprits ne peuvent donc être dans le même lieu spirituel. Jean de Damas dit au sujet des anges : *Non potest unum secundum idem in diversis locis operari ;* et ailleurs : *Non possunt simul diversi operari; ex hoc ergo relinquitur quod non possunt esse simul in eodem loco.* Saint Augustin [1] : « Les substances spirituelles se distinguent par des limites naturelles. »

Réponse : S'il s'agit d'un lieu sensible, je dis qu'elles peuvent occuper le même lieu ; s'il s'agit d'un lieu intellectuel, il faut distinguer. En effet, dans le cas d'un espace commun, tel que Dieu, quand on l'appelle espace, rien n'empêche que deux substances soient dans le même lieu ; s'il s'agit du lieu proprement dit, considéré au point de vue du terme de la faculté ou de la figuration de l'opération, selon ce dernier mode, deux substances spirituelles ne sauraient occuper le même lieu, parce que, suivant la parole de Jean Damascène, elles ne peuvent opérer dans le même lieu, selon la même chose : ainsi, deux âmes corporelles ne peuvent résider dans le même corps.

1. In lib. de Fide, ad Petrum.

A l'objection tirée des rayons lumineux, l'on peut répondre qu'il n'y a pas égalité : tels ne sont pas les corps, mais bien leurs formes. Or rien n'empêche que plusieurs formes distinctes soient dans le même sujet (*in eodem susceptibili*) : et les substances spirituelles sont *hoc aliquid; et iterum si ponerentur corpora esse, tunc non sequeretur quod spirituales substantiæ possent esse in eodem loco spirituali, sed in minimo loco corporali.*

Je réponds à l'objection des démoniaques : Rien n'empêche le démon et l'âme de résider dans le même corps, selon une opération différente ; l'âme est la perfection du corps et le meut naturellement ; le démon n'en est ni la perfection ni le moteur naturel ; mais il agit sur elle par le mouvement violent.

LV. — DU LIEU DE L'AME SÉPARÉE DU CORPS.

On lit dans l'ouvrage *De an. et spiritu* : Certaines âmes sont punies dans les lieux mêmes où elles commirent la faute ; d'autres sont retenues dans des retraites cachées jusqu'à la résurrection, en attendant ou le tourment ou le repos. Quelques âmes restent donc sur la terre, puisque sur la terre elles ont péché. Les retraites cachées sont le paradis, le purgatoire ou l'enfer ; ce sont des lieux corporels ; les âmes séparées de certains hommes habitent dans des lieux corporels.

Objection : On lit dans l'ouvrage *De an. et spiritu :* Après la séparation, l'âme est là où elle agissait dans le corps ; il n'y en a donc point dans des retraites cachées.

La substance spirituelle n'est dans un lieu corporel que par accident, grâce à son union avec le corps, ou grâce à son opération par le corps. Mais l'âme séparée n'a aucune relation avec le corps ; elle n'est donc en aucune façon dans l'espace.

Réponse : Comme le lieu de l'âme peut s'entendre par soi et par accident, le premier est le même pour l'âme séparée et réunie; il est en effet la détermination et la fin de sa faculté et de sa substance. Aussi lit-on dans l'ouvrage *De an. et spiritu :* « De même que Dieu est partout en soi, l'âme est partout en elle-même d'une certaine façon, et par là l'âme, après le corps où elle agissait. Dieu est là où il était avant la création du monde et où il se trouverait si le monde cessait d'exister : il faudrait en dire autant de l'âme, selon Augustin, si elle existait avant l'organisation du corps, comme elle existe après sa dissolution. Mais si l'on parle du lieu par accident qui est corporel, il faut dire que la substance spirituelle est dans un lieu corporel non-seulement par l'opération, mais aussi par la passion ; et de même que l'âme est réunie à un lieu corporel où elle opère, après la séparation il lui en est assigné un autre où elle souffre. Bien plus, tout lieu corporel est assigné à la substance spirituelle de deux façons : selon la puissance active et selon la puissance réceptive. Dans le premier cas, l'âme exerce ses opérations ; dans le second, elle éprouve passivement la joie ou la peine. Là est déterminé pour l'âme séparée le lieu où elle reçoit la joie ou la peine : c'est le ciel empyrée, le purgatoire ou l'enfer.

LVI. — DU MOUVEMENT DE L'AME SÉPARÉE.

Cette question en comprend trois autres : 1° L'âme se meut-elle dans le lieu ? 2° Se meut-elle subitement ou successivement? 3° Se meut-elle à travers l'espace? Nous avons vu déjà une solution à la première question dans le livre *De an. et spiritu :* l'âme est après le corps là où elle agissait dans le corps ; elle ne change donc pas de lieu.

Saint Augustin [1] : Dieu meut la créature spirituelle par le temps et l'espace à la fois ; l'âme séparée n'est donc pas mue dans le lieu [2].

Le livre *De an. et spiritu :* Après la destruction du corps, lorsque les parties des éléments sont retournées dans leur région, l'âme n'ayant plus où étendre et exercer ses forces, cesse ces mouvements qui agitaient le corps, elle se meut dans le temps, mais non plus dans l'espace.

Objection : Les âmes changent de lieu, puisque les unes vont en enfer, d'autres en purgatoire, d'autres en paradis. Il est constant que les anges sont envoyés du ciel empyrée jusqu'à nous : ils se meuvent donc dans l'espace. Mais la raison du changement est la même pour l'ange et pour l'âme.

Réponse : On entend par le lieu de la substance spirituelle trois choses différentes : 1° espace commun intellectuel, région circonscrite par la faculté divine ; dans ce cas, l'âme ne change pas de lieu, car elle se meut *intra ambitum divinæ virtutis ;* 2° lieu propre et par soi, la région de sa propre faculté : ici elle ne change pas de lieu et ne change pas dans le lieu, car elle ne saurait abandonner la sphère de sa propre faculté ; 3° lieu par accident, lieu corporel où elle opère ; ici elle change de lieu et change dans le lieu. J'ajoute qu'autre est changer de lieu, et autre être mû à travers l'espace, le lieu. Car ce qui se meut à travers l'espace se distend à travers l'espace du lieu, de telle sorte qu'une partie se mesure à l'autre ; et c'est ainsi seulement que le corps se meut à travers le lieu. L'objet qui change de lieu va d'un lieu à l'autre, mais il

1. Sup. Gen. XII.

2. On lit aussi de Gen. ad litt. lib. VIII, Cap. XX et XXI : creatura corporalis loco et tempore, spiritualis tempore tantum, creator ipse neutro modo mutabilis, etc.

n'est pas nécessairement distendu *per spatium loci*. Quant à la substance spirituelle, elle ne se meut pas à travers le lieu, quoiqu'elle change de lieu, car elle n'a pas de partie qui puisse se mesurer à une partie corporelle.

A cette parole d'Augustin : « L'âme se meut dans le temps », j'ajoute que partout où l'on trouve la succession, selon l'avant et l'après (*secundum prius et posterius*), ou le passé et le futur, il y a changement selon le temps. De même, quand on trouve la succession selon les parties locales, il y a changement selon le lieu ou à travers le lieu. L'âme séparée connaît ce qu'elle ignorait auparavant, veut ce qu'elle ne voulait pas ; il y a donc en elle succession quant à l'avant et à l'après, elle se meut donc dans le temps. Mais elle ne renferme pas de succession selon les parties locales, elle est tout entière simultanément dans le lieu, et tout entière simultanément va d'un lieu à un autre, mais ne se meut pas à travers l'espace. Aussi lisons-nous dans le *De an. et spiritu* : *Anima inter Deum et corpus posita, per tempus movetur, vel reminiscendo quod oblita fuerat, vel discendo quod ignorabat, vel volendo quod nolebat. Per locum autem non movetur quoniam per loci spatium non distenditur.*

LVII. — LE MOUVEMENT DE L'AME EST-IL SUBIT OU SUCCESSIF ?

Le changement de lieu est-il subit ou successif? Le mouvement du corps glorifié est subit : *In momento, in ictu oculi, etc.* [1]. Les âmes, bien plus simples que les corps glorifiés, devront se mouvoir subitement. Le mouvement du rayon solaire de l'orient en occident est subit et non successif; à plus forte raison le mouvement des âmes. Toute

[1] a Corinth. xv.

substance simple, n'ayant pas de partie, se meut en totalité, et non pas en ébranlant une partie après l'autre ; nulle substance simple n'a donc de mouvement successif.

Objection : Augustin dit qu'elle se meut dans le temps ; son mouvement se mesure donc par le temps ; il est donc successif.

Soit C le lieu d'où elle part, D le lieu où elle tend ; soit A l'instant dans lequel elle est en C ; B l'instant dans lequel elle est en D. Entre deux instants quelconques est un temps intermédiaire. Donc le mouvement qui est de C en D se mesure par le temps, et par conséquent il est successif.

Quelques-uns répondent : « Le mouvement de la substance spirituelle se fait dans un temps imperceptible ; la succession est donc imperceptible pour le sens, mais perceptible à l'intellect. D'autres disent qu'il faut considérer le mouvement de la substance spirituelle à deux points de vue : ou par comparaison au mobile, ou par comparaison à l'espace qu'il parcourt. Au regard du mobile qui est la substance simple, le mouvement est subit. Au regard de l'espace divisible, le mouvement est successif. Le mouvement, en effet, comparé à l'espace dont les parties se suivent, regarde une partie après l'autre et, à ce point de vue, il est successif ; on le voit bien dans le mouvement de la lumière d'orient en occident à travers les airs. Mais la substance spirituelle ne se répandant point dans l'espace à la façon de la lumière dans l'air, il n'y a point de rapport semblable entre la substance spirituelle et l'espace.

D'autres disent mieux, à notre sens, que le mouvement est subit *per totum simul*. A cette objection qu'il a lieu dans le temps, ils répondent en distinguant avec Augustin le double sens du mot *temps* : l'un signifiant proprement la mesure du mouvement local ayant ses parties successives ;

l'autre largement, la mesure de tout changement et de toute vicissitude. Dans le premier sens, on ne dit pas que la substance spirituelle soit mue; elle n'est donc pas mue dans le temps, mesure d'un mouvement. Dans le second sens elle est mue, et dans le temps, parce que, changeant de lieu en lieu quoique subitement, il y a là néanmoins un changement de lieu et une certaine variation, et ainsi elle est mue dans le temps; il ne s'ensuit pas que ce soit d'une manière successive.

A la seconde objection qu'entre deux instants quelconques il s'écoule un certain temps, et de même dans le mouvement qui va du lieu C au lieu D, il faut dire que cette proposition signifie que le temps est rapporté au mouvement du corps mobile dans l'espace; et ainsi la continuité du temps tient à la continuité du mouvement, et la continuité du mouvement tient à celle de l'espace. Mais l'instant indivisible est dans le temps (ou : est indivisible dans le temps), comme le moment est dans le mouvement, et le point dans la ligne. Comme entre deux points il y a une ligne intermédiaire, ainsi, entre les moments est le mouvement, et entre les instants le temps. Mais ceci n'est plus vrai des êtres qui ont le mouvement subit. On le voit par le changement des formes dans la génération, car elles sont immédiatement dans l'être qui en est susceptible, parce qu'aucun temps ne vient s'intercaler. Ainsi, lorsque du feu se forme l'air, il n'y a pas de temps intermédiaire, pendant lequel il n'y aurait ni feu ni air.

LVIII. — L'AME SE MEUT-ELLE DANS L'ESPACE COMME A TRAVERS UN MILIEU ?

Si l'âme se meut à travers l'espace, elle paraîtra se mesurer à lui; si elle ne se mesure pas à l'espace, elle ne se meut donc pas à travers l'espace.

La substance spirituelle dans un lieu est dite corporelle, parce que là s'exerce son opération. Si donc elle n'opère pas dans un espace intermédiaire, on ne saurait dire qu'elle est ou a été dans un espace intermédiaire; et si elle n'y est pas et n'y a pas été, elle ne se meut point dans l'espace et ne le traverse pas.

Objection : Du lieu où elle n'exerce pas son opération, elle parvient au lieu où elle l'exercera. Mais entre l'un et l'autre il y a un espace intermédiaire ; c'est en le traversant seulement qu'elle parvient de l'un à l'autre ; il faut l'accorder. Il faut donc dire d'abord que la substance spirituelle traverse l'espace sans se mesurer à lui comme le corps, comme une partie de l'espace à une autre partie. On ne dira pas qu'elle se meut dans l'espace ; mais elle passe dans un temps sensible, quoiqu'un corps spirituel passe subitement : *in ictu oculi*, etc. (*Vide supra*, *prima Corinth.* XII) ; il n'y aura donc pas plus de proportion entre le mouvement subit et le mouvement temporel, qu'il n'y en a entre un esprit et un corps. Selon la même différence, elle traverse un lieu plus grand et un plus petit, ce qui n'aurait pas lieu si elle passait par un temps divisible.

A cette objection qu'elle n'est pas dans l'espace parce qu'elle n'y exerce pas son opération, je réponds en niant la conséquence. Quand on dit qu'une substance spirituelle est dans un lieu corporel, on l'entend de deux façons. D'abord, selon l'opération ou la passion, puisqu'elle est, dit-on, là où elle opère ou pâtit ; ensuite, selon la définition, parce qu'elle est là où elle est définie. Je dis donc que quand on parle du lieu *a quo* et du lieu *ad quem*, on entend qu'elle s'y trouve selon la définition et selon l'opération, parce qu'on la dit présente au lieu où elle est définie dans l'espace, quoiqu'elle n'y opère pas.

Voici la fin de la première partie du Traité de l'âme :

Ita quod determinate in spatio potest se in tantum extendere virtus hujusmodi spiritualis substantiæ et non in amplius, et ita est in hoc spatio, quod non in alio. Sic ergo intellige de motu et loco spiritualis substantiæ. Et sic terminatur per adjutorium Jesu Christi, tractatus primus qui est de anima secundum substantiam.

Incipit tractatus de Viribus animæ.

ANALYSE

DU TRAITÉ DE L'AME

DE JEAN DE LA ROCHELLE.

DEUXIÈME PARTIE

(DE VIRIBUS ANIMÆ.)

PARS SECUNDA. — DE VIRIBUS ANIMÆ.

Cette seconde partie du traité commence au chapitre 59 et va jusqu'au chapitre 119.

Les premières lignes nous montrent clairement que nous avons ici la suite du *De anima* :

Adjuvante Jesu Christo, expleto tractatu De anima secundum substantiam, procedamus ad tractatum De viribus ejus.

Pour rendre la suite plus claire, dit notre auteur, nous devons examiner deux questions :

Primo : L'âme est-elle la même chose que ses facultés?

Secundo : Où faut-il prendre le principe de la distinction des facultés ou des puissances ?

Ensuite, nous procéderons à la division des facultés, et nous examinerons les divers problèmes qui peuvent se rattacher à l'étude de chacune en particulier.

LX. — L'AME EST-ELLE AUTRE CHOSE QUE SES FACULTÉS OU SES PUISSANCES ?

L'auteur de l'ouvrage *De an. et spiritu* [1] remarque que l'âme reçoit des noms différents selon la différence de ses opérations : *dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, dum vult voluntas.* Mais la différence des noms ne va pas jusqu'à la substance. Toutes ces facultés ne sont autre chose que l'âme; et réciproquement.

De même que la matière première a la puissance de recevoir toutes les formes naturelles et est cette puissance, l'âme a la puissance de recevoir toutes les espèces sensibles et intelligibles, et est cette puissance : donc. Si l'on nie cette vérité pour la matière première, nous dirons que, dans tous les êtres matériels, la puissance est *receptibilis* [2] *per aliquid*, et c'est précisément la matière première; elle reçoit donc les formes par elle-même; elle ne diffère donc pas de sa puissance. On peut dire la même chose de la substance spirituelle par rapport aux espèces.

Objection : L'être de l'âme diffère de son opération : il ne faut donc pas confondre ce par quoi elle est (*quo est*) et ce par quoi elle opère (*quo operatur*). Si l'un est son essence et l'autre sa puissance, il faut donc distinguer dans l'âme l'essence et la puissance.

C'est en Dieu seulement que se confondent l'être et l'opération. La puissance de l'âme est sa partie virtuelle; l'âme est un tout virtuel en plusieurs puissances; elle

1. Cap. v.
2. Dans Alex. de Ales, on lit. : *recipientis*.

n'est donc pas quelqu'une de ses puissances ou facultés. Si l'essence de l'âme ne diffère pas de la puissance, puisque l'âme est simple et une, il semble que les puissances et les facultés de l'âme ne doivent former qu'une seule puissance et faculté en vertu de cet axiome : *quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem ;* et il ne faut pas en parler comme de la Trinité, où il n'y a point de distinction de puissances ou de facultés. S'il n'y avait qu'une seule puissance de l'âme, il n'y aurait qu'une seule opération, car toute puissance déterminée étant discrète, elle est déterminée pour une opération discrète et singulière *primo et per se.* Sentir, comprendre, appréhender et se mouvoir constitueront par conséquent un seul et même acte. Quelques-uns disent à cela que l'âme peut être considérée à un double point de vue : d'abord, comme une certaine substance ; ensuite, comme une substance *disposita naturalibus habitibus.* Dans le premier mode, l'âme n'est que ses puissances ; il n'en est pas de même dans le second. Car les habitudes naturelles qui viennent se joindre à l'essence, la distinguent des puissances. D'autres disent que l'âme et ses puissances ne diffèrent en rien, si ce n'est pour la raison (nous l'avons vu plus haut dans le *De an. et spiritu*). Ils disent donc que la puissance elle-même est l'accident dans la chose dont elle est puissance, et c'est elle qui suit l'essence comme sa propriété ; et c'est la puissance qui est l'essence ajoutant une certaine relation à l'acte. Par exemple : la puissance de recevoir les ressemblances des couleurs est l'accident de la pupille, car elle s'affaiblit en elle par l'effet de la vieillesse. Dans le feu, la puissance de caléfaction suit l'essence, mais elle est inséparable et naturelle.

La puissance de recevoir la forme dans la matière est la substance même de la matière. A plus forte raison la puissance de l'âme est-elle l'âme, si elle ajoute une rela-

tion à un autre acte et à un autre, selon laquelle différente relation aux actes différents est la différence des puissances de l'âme quant à la raison. D'autres disent que l'essence et la puissance ne se confondent que dans le premier des êtres, mais que l'essence et la puissance de l'âme sont la même chose dans la substance. On ne peut pas plus confondre l'essence et la puissance que l'être et l'opération. L'essence de l'âme est en effet ce qui la constitue absolument ; l'essence de la puissance peut se définir : *id per quod anima ad aliquid est efficiendum vel recipiendum*. Ils admettent l'identité dans la substance, parce que l'âme ne subsiste pas sans ses puissances et ne se comprend pas sans elles, pas plus que les puissances sans l'âme elle-même. Augustin dit que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont la même chose que l'âme, parce qu'elles complètent et achèvent son être ; c'est aussi l'opinion du Maître dans ses sentences. Aussi Augustin ajoute-t-il que l'esprit, la connaissance et l'amour ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière de la couleur dans le corps : en effet, elles ne sont pas adventices pour l'âme, mais elles achèvent son être adventice autrement que la couleur ne peut compléter l'être du corps, et l'objection sur la première matière n'a pas de valeur. On ne peut pas les confondre, parce que la puissance de recevoir une forme quelconque est plutôt une infériorité qu'une puissance. Les puissances précèdent toute matière et toute forme : aussi ne dit-on pas proprement que la matière a quelque puissance ou peut quelque chose.

LXI. — COMMENT ÉTABLIT-ON LA DIFFÉRENCE ET LA DISTINCTION DES PUISSANCES DE L'AME?

Les actions, les objets et les organes qui nous font connaître ses puissances servent-ils en même temps à en établir la différence ?

A l'opinion qui distingue les puissances d'après la différence des actions, l'on objecte que les actions de l'âme diffèrent d'énergie, comme l'opinion et la certitude, par suite de la faiblesse de compréhension. Il faudrait donc attribuer l'opinion et la certitude à des puissances différentes. Il y a encore entre les puissances une différence de promptitude; un esprit subtil comprend plus vite; un esprit obtus, plus lentement : il faudrait donc admettre chez l'un et chez l'autre des facultés essentiellement différentes.

Il y a des degrés de perfection dans les actions de l'âme qui se manifestent par le sens de la vue, de l'ouïe, etc. Dira-t-on que l'altération ou l'affaiblissement d'une puissance doit être rapportée à une autre puissance que sa perfection? Il faudrait alors en admettre autant que de degrés d'altération ou de perfection; le nombre en est infini. Les actions de l'âme diffèrent dans la privation et l'habitude; ainsi diffère de la science le doute, *eo quod dubitatio est privatio comprehensionis alterius contradictoriarum*, la science est la compréhension certaine de l'un des contraires; ainsi diffèrent le repos et le mouvement, la cécité et la faculté de voir. Si donc les facultés différaient avec les actions, la privation et l'habitude ne se produiraient pas dans le même sujet : ce qu'on ne peut accorder. Les actions de l'âme diffèrent encore par comparaison avec leur contraire; voir le blanc, voir le noir, goûter le doux, goûter l'amer. Il faudrait donc dire que nous avons une faculté de voir le blanc, et une autre puissance de voir le noir. Il y a encore entre les actions une différence générique exprimée par les mots sentir, comprendre, végéter. Le nombre des facultés dépendrait donc du nombre des genres d'actions. Il n'y aurait donc qu'une seule faculté végétative, une seule faculté sensitive, une seule faculté intellective, ce qui est manifestement faux.

Donc on ne saurait établir la différence des facultés d'après la différence des actions.

A l'opinion qui cherche le principe de cette différence dans la différence des objets, on peut opposer les raisons suivantes : la différence des objets est multiple selon l'espèce ; ainsi, le noir et le blanc et les couleurs intermédiaires, objets de la vue ; le doux et l'amer et les autres saveurs, objets du goût : il y aurait donc une faculté multiple de voir ; l'une verrait le blanc, l'autre le noir, etc. En vertu de l'axiome : *contraria nata sunt fieri circa idem*, les objets contraires doivent se rapporter à la même faculté : donc.

Prend-on pour principe la différence des organes? Il y a cependant une faculté qui ne se rapporte à aucun organe : c'est la faculté intellective. On admettra donc pour cette raison qu'elle ne diffère pas d'autres facultés. Plusieurs facultés emploient le même organe; la langue est l'organe du goût et du langage. La même faculté se sert de plusieurs organes : ainsi, le tact est répandu dans tous les membres, excepté les os, les poils et les ongles. On ne saurait donc distinguer les facultés par les organes.

Je réponds : Les facultés se distinguent par elles-mêmes, non par les actions, comme par les causes ou par les objets ou les organes. Pourtant, la connaissance de leur distinction a lieu selon la différence des actions et des objets, et quelquefois selon la différence des organes. Le philosophe a dit : Les actes précèdent la puissance, et les objets précèdent ses actes selon la raison de la connaissance. Donc, certaines puissances diffèrent par l'organe, par l'objet et par l'acte; toutes diffèrent par l'acte et par l'objet : d'où il arrive que les facultés ou puissances diffèrent par l'organe. Mais il faut dire qu'une seule faculté est le principe des actions qui diffèrent en énergie et en faiblesse, en promptitude et en lenteur. La

même faculté produit son action avec plus ou moins d'énergie : cela dépend de l'aptitude ou du défaut de l'instrument, i. e. de l'organe, ou bien des obstacles extérieurs qui accroissent ou diminuent l'intensité de l'opération. Sans doute, une seule et même faculté est le principe des actions qui diffèrent selon la privation et l'habitude, selon l'axiome connu : *Privatio et habitus nata sunt fieri circa idem.* Mais il y a une double différence des actions génériquement distinctes. Elles diffèrent selon le genre éloigné ou le genre prochain ; or j'entends par genre prochain ce qui, divisé en espèces très-particulières, est : la couleur par rapport aux couleurs, la saveur par rapport aux saveurs ; et, dans ce mode, la différence des actions est générique ; exemple : voir, goûter. Le genre éloigné est divisé en espèces subalternes qui sont aussi des genres : telles sont la qualité passive, divisée en qualités qui introduisent les passions dans le sens ; exemple : les couleurs, les saveurs, les odeurs. De même qu'il y a disposition et habitude divisée en sciences et vertus, l'action de sentir et de comprendre offrent dans ce mode une différence générique.

Disons donc que la différence des actions dans le genre prochain montre la différence spécifique des facultés, comme voir et entendre (*circa vires sensibiles, scilicet auditivam et visivam*), comprendre et vouloir (*circa vires intelligibiles, scilicet cognitivam et affectivam*).

La différence des actions dans le genre éloigné montre la différence des facultés. Ainsi : comprendre et mouvoir distinguent les facultés d'appréhension et de mouvement qui sont génériques par rapport à la faculté sensitive et ratiocinative.

Il faut entendre de même la différence des objets, puisque la différence des facultés est connue par la différence des actions : *in objecta vel ex objectis*.

Notez bien qu'une puissance opère sans organe ou sans objet : c'est la puissance première ou Dieu.

Il ne connaît pas les choses par elles-mêmes ou par leurs ressemblances, mais en se connaissant lui-même. Sa puissance opère donc sans organe, et n'exige pas de matière qui lui soit soumise comme un objet. Les âmes qui opèrent par le corps ont un organe et un objet. Il faut à la faculté de voir la pupille et la couleur. Il est une puissance qui opère sans organe, mais non pas sans objet : c'est la puissance intellective. On le verra plus tard. La différence des objets dans le mode précité accompagne donc toujours la différence des puissances.

On voit donc clairement le principe de la distinction des puissances de l'âme. Leur distinction en elles-mêmes ; mais la connaissance de cette distinction vient de leurs actions et de leurs objets.

LXII. — DIVISION DES FACULTÉS SELON AUGUSTIN. — FACULTÉS QUI UNISSENT L'AME AU CORPS.

(Cette division est tirée du livre *De an. et spiritu.*) Voici le texte :

« Divisio vero secundum Augustinum sumpta ex libro « de anima et spiritu talis est : habet anima vires, quoad « se, et habet vires quibus corpori commiscetur. Vires « vero quibus commiscetur, id est unitur, prima est natu- « ralis, secunda est vitalis, tertia animalis, et virtus na- « turalis operatur in epate sanguinem et alios humores « quos per venas ad omnia alia membra corporis trans- « mittit, ut inde augeantur et nutriantur. Vis ista in qua- « drifariam dividitur, scilicet : in affectivam, retentivam, « expulsivam, distributivam. Appetitiva quæ sunt neces- « saria corpori appetit ; retentiva sumpta detinet donec

« ex illis utilis digestio fiat; expulsiva, nociva et super-
« flua expellit; distributiva, bonorum alimentorum hu-
« mores omnibus membris distribuit prout cuique expe-
« dit. Vis vitalis est in corde, quæ est ad temperandum
« fervorem cordis, aerem hauriendo atque reddendo, vi-
« tam et salutem toto (*sic*) corpori tribuit : aere, namque
« puro sanguinem purificatum, per totum corpus impellit
« per venas pulsatiles quæ arteriæ vocantur, ex quarum
« motu temperantiam et distemperantiam cordis physici
« cognoscunt. Vis animalis est in cerebro ; et inde vigere
« facit sensus corporis quinque, jubet etiam voces edere,
« et membra moveri. Tres sunt enim ventriculi cerebri :
« unus anterior a quo omnis sensus, unus posterior a
« quo omnis motus, tertius inter utrumque medius, id est
« rationalis, vel planius indicativus. Sensus corporis sic
« fiunt quod est in corpore subtilissimum, et ob hoc
« animæ similius et vicinius quam cætera, id est : lux
« primum per oculos diffunditur, emicatque in radios
« oculorum ad visibilia intuenda. Deinde mixtura quæ-
« dam cum aere ponitur, ut in auditu; tertio cum aere
« caliginoso et tenebroso, ut in olfactu ; quarta cum cor-
« pulentiore, ut in gustu ; quinto cum terrena crassitu-
« dine, ut in tactu, quinque sensus perficit, et isti quin-
« que sensus, quia in sola facie prænotati sunt, ideo scrip-
« tum arbitror quia in facie insufflavit Deus spiraculum
« vitæ in prima parte cerebri vis animalis vocatur fan-
« tastica, id est imaginaria, quia in ea rerum imagines et
« similitudines imprimuntur : unde et fantasticum dicitur.
« In media parte vocatur rationalis, sive judicativa, sive
« cognoscitiva, quia ibi examinat et judicat quæ per imagi-
« nationem repræsentantur. In ultima parte vocatur me-
« morialis quia commendat memoriæ judicatum. Hiis tri-
« bus viribus jam dictis, scilicet naturali, vitali, animali,
« anima per totum corpus diffunditur, non locali dis-

« tensione, sed vitali intensione. Istæ vires tam animæ « quam corporis dici possunt, quia ab anima in corpore « fiunt, nec sine utroque fieri possunt. Hoc autem intel- « lige quantum ad actus ipsarum virium, non quantum « ad substantiam. Sic ergo manifesta est distinctio, se- « cundum Augustinum, virium animæ quæ ordinantur « ad regimen corporis. »

LXIII. — DES FACULTÉS QUE POSSÈDE L'AME *quoad se.*

Saint Augustin les comprend dans une division en trois membres :

<table>
<tr><td rowspan="3">Faculté.</td><td>Raisonnable qui connaît.</td><td>Dieu au-dessus de soi, l'ange à côté de soi, soi-même en soi, le monde au-dessous de soi.</td></tr>
<tr><td>Irascible.</td><td rowspan="2">Ces deux facultés la rendent apte à rechercher ou à fuir, à aimer ou haïr certains objets.</td></tr>
<tr><td>Concupiscible</td></tr>
</table>

Tout le sens de l'âme a donc son origine dans la faculté raisonnable.

Toute affection sort des autres.

La division tripartite se réduit ainsi à deux membres :

<table>
<tr><td rowspan="2">Facultés cognitives qui tendent au vrai, se divisent de deux manières :</td><td>1° par 3 différences</td></tr>
<tr><td>2° par 5 différences.</td></tr>
</table>

Facultés affectives dont l'objet propre est le bien.

LXIV. — DES FACULTÉS COGNITIVES PAR TROIS DIFFÉRENCES.

1° Nous connaissons les objets corporels par les *cinq sens* (faculté sensitive extérieure) ;

2° Les images des corps par l'*imagination* (faculté sensitive intérieure, qui voit *spiritu, non mente*);

3° Les objets qui n'ont pas d'images par l'intellect : Dieu, l'esprit raisonnable, les vertus (faculté intellective).

LXV. — DIFFÉRENCE DES FACULTÉS AU POINT DE VUE DU VRAI ET DU FAUX. — LA VISION INTELLECTUELLE EST INFAILLIBLE ; L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS EST UNE CAUSE FRÉQUENTE D'ERREUR.

Dans la vision intellectuelle, l'âme ne se trompe jamais. Elle comprend le vrai : ce qui n'est pas vrai, elle ne saurait le comprendre. Mais elle se trompe souvent dans la vision corporelle, croyant voir dans les corps ce qui n'est que dans ses sens.

Il semble aux matelots que la terre marche ; celui qui regarde le ciel croit voir les astres immobiles ; la divergence des rayons visuels donne deux images d'un même objet, deux têtes à un homme ; une rame paraît brisée dans l'eau, etc., etc.

Mais, dans la vision spirituelle ou imaginative, *l'âme est quelquefois trompée, quelquefois elle ne l'est pas*. Tantôt elle voit le vrai, tantôt le faux ; tantôt des choses troublées, tantôt des choses tranquilles. Il est constant que nous avons en nous une nature spirituelle où se forment les images, ou bien, où sont imprimées ou introduites les images formées d'un corps : soit parce que nous touchons par un sens corporel les objets présents, et qu'aussitôt leur image se forme dans l'esprit ; soit lorsque nous pensons aux objets absents, connus ou inconnus. Nous donnons en effet une existence fictive à mille objets qui n'existent pas, et que nous savons ne pas exister. Avant

ou pendant l'action, d'autres formes innombrables des choses surgissent dans notre âme. Sous l'influence d'un certain esprit, l'âme est enlevée à la vue des biens et des maux, ou par la tension de la pensée, ou par la violence de la maladie : c'est un effet fréquent de la fièvre ; soit enfin par le mélange de quelque autre apparence de bien ou de mal. Ainsi par les images des choses corporelles, tout cela est imprimé dans l'esprit ; ce sont comme des corps représentés aux sens corporels. Dans le sommeil aussi, l'on voit beaucoup de choses qui ont un sens ou n'en ont pas ; la nature de toutes ces visions est la même pendant la veille et pendant le sommeil. Ce qu'on voit en effet n'est pas d'un autre genre que d'une nature spirituelle, i. e. d'une faculté spirituelle ou imaginative ; ces objets s'y forment, ou y existent déjà.

LXVI. — DES FACULTÉS COGNITIVES PAR CINQ DIFFÉRENCES.

Augustin divise les facultés cognitives en : Sens, Imagination, Raison, Intellect, Intelligence.

Il les définit comme suit :

Le Sens est cette faculté de l'âme qui perçoit les formes corporelles présentes des choses corporelles.

L'Imagination est la faculté qui perçoit les formes absentes des choses corporelles.

Le sens, en effet, perçoit les formes dans la matière ; l'imagination les perçoit hors de la matière. C'est la même faculté qui, formée extérieurement, prend le nom de sens, et, transportée à l'intérieur, s'appelle imagination.

La raison est la faculté qui perçoit les natures, formes, différences et accidents propres, à savoir tous les universaux incorporels, mais non pas hors des choses corporelles, *nisi ratione subsistentiæ*. Elle abstrait en effet des

corps, ce qui est fondé sur les corps, non par l'action, mais par la considération. En effet, la nature corporelle, par laquelle un corps est tel, n'est aucun corps particulier.

L'Intellect est la faculté qui perçoit les choses invisibles créées : les anges, les démons, les âmes et tout esprit créé.

L'Intelligence est la faculté qui voit le vrai et immuable bien : Dieu lui-même.

Ainsi l'âme perçoit par le Sens : les corps ; par l'Imagination : les images des corps ; par la Raison : les natures des corps; par l'Intellect : l'esprit créé ; par l'Intelligence : l'esprit. Notez que les trois dernières différences : raison, intellect, intelligence, sont comprises dans la faculté intellective ou rationnelle. Notez encore la triple action de cette faculté selon Augustin : chercher, discerner, retenir. Le génie recherche, la raison discerne, la mémoire retient.

LXVII. — DES FACULTÉS AFFECTIVES.

L'auteur prend çà et là, dit-il, dans le *De an. et spiritu*, la division suivante :

Toutes les affections sortent de l'appétit irascible et de l'appétit concupiscible.

Or, il y a quatre affections : la présence de l'objet aimé fait naître en nous la joie ; son absence, l'espoir ; la présence ou l'absence de l'objet haï, la douleur ou la crainte.

Ne semble-t-il pas, ajoute-t-il, que l'auteur du *De an. et spiritu* confonde ici plusieurs choses ? Dans la division des facultés qui unissent l'âme au corps, il met la *vertu animale*, qui comprend les facultés sensibles ; et derechef dans la division des facultés que l'âme possède par elle-même, il place les facultés sensibles extérieures et intérieures. — Non, il n'y a pas confusion. Car la vertu animale et les facultés sensibles ont un rap-

port et un ordre double. Elles se rapportent au corps, et leur ordre dépend de la distinction établie entre les objets utiles ou nuisibles au corps ; elles recherchent les uns et fuient les autres. Elles soutiennent les mêmes relations à l'égard de l'âme, parce qu'elle est la vie qui mène des choses sensibles aux intelligibles par l'intermédiaire de la vertu animale, en tant qu'elle conduit de l'expérience à la science. — On hésite aussi à comprendre avec lui le sens et l'imagination dans la vertu raisonnable. Il dit dans le *De an. et spiritu* : Tout le sens de l'âme a son origine dans la raison, comme toute affection sort de la faculté irascible et concupiscible. Il ne faut pas entendre par là que sentir et comprendre procèdent de la même faculté, mais que les sens sont coordonnés à la raison, et que l'homme a reçu le sens en vue de la raison. A ce point de vue donc, la raison est le principe de tout le sens, attendu que la fin exprime le principe et la cause.

LXVIII. — DIVISION DES FACULTÉS SELON *Jean Damascène.*

Nous avons parlé des facultés de l'âme, classées par la comparaison avec le sujet, l'homme formé de corps et d'âme. Examinons maintenant la division faite au point de vue de leur comparaison avec elles-mêmes. Il faut savoir, dit Jean Damascène, que la nature de l'âme comprend deux sortes de facultés :

1° Facultés cognitives.
- Intellect.
- *Mens.*
- Opinion.
- Imagination.
- Sens.

2° Facultés appétitives.
- Conseil.
- Choix.

Le sens est la vertu cognitive des matières. Il y a cinq sens. Le premier est la vue. La vue a pour organes les nerfs du cerveau et les yeux. Selon la première relation, la vue sent la couleur. Elle distingue en même temps le corps coloré, sa grandeur, sa forme, l'espace qu'il occupe, l'intervalle qui nous en sépare, le nombre, le mouvement et le repos, le raboteux et le poli, l'égal et l'inégal, l'aigu et l'obtus, la consistance, si elle est aqueuse ou terrestre, i. c. humide ou sèche. — Le second sens est l'ouïe, qui nous permet de saisir des voix et des sons. Elle distingue l'aigu et le grave, l'âpre, le doux et la grandeur. Elle a pour organes les nerfs qui partent du cerveau et les oreilles avec ce qui en dépend. Le troisième sens, l'odorat, s'exerce par les narines; il envoie les vapeurs au cerveau, il a ses bornes à la limite des ventricules antérieures ; la différence la plus générale des vapeurs est l'odeur bonne ou mauvaise ou indifférente.— Le quatrième sens est le goût; il reçoit les saveurs et y est sensible. Il a pour organes la langue et le palais; là s'épanouissent des nerfs qui viennent du cerveau et annoncent la susception qui a été faite. Les qualités gustatives des saveurs sont les suivantes : douceur, aigreur, *ponticitas*, *stipcitas;* l'amer, le salé, l'onctueux, le visqueux. Le cinquième sens est le tact, qui est commun aux animaux; il opère par les nerfs qui partent du cerveau et se répandent dans tout le corps. Les organes des autres sens possèdent aussi le tact. Il nous révèle le chaud et le froid, le mou et le dur, le visqueux et l'aride, le grave et le léger. Grâce à lui seulement, ces qualités sont connues. — Les objets communs au tact et à la vue sont : l'âpre et le poli, le sec et l'humide, le grossier et le subtil, le haut et le bas, le lieu et la grandeur, le dense et le rare, la rotondité si elle n'a pas trop d'ampleur, et quelques autres figures; grâce à la mémoire et à l'esprit, il sent le nombre

jusqu'à deux ou trois, pourvu que les objets soient petits. Mais la vue comprend mieux ces objets que le tact. Il faut savoir, de plus, que le Créateur a pourvu les autres sens d'un organe double, pour que l'un suppléât à l'autre en cas d'accident.

Il y a deux yeux, deux oreilles, deux narines, deux langues, on le voit chez certains animaux, comme les serpents; chez l'homme, elles sont réunies. Le tact est répandu dans tout le corps, excepté les os, les nerfs, les ongles, les cornes, les poils, etc. Il faut savoir que la vue s'exerce selon la ligne droite ; l'odorat et l'ouïe, dans toutes les directions ; le tact et le goût, par l'application des sensibles propres. Tel est l'enseignement de Jean Damascène sur la faculté sensible extérieure.

LXIX. — DE L'IMAGINATION.

L'imagination est la vertu sensible intérieure, principe des sens extérieurs, selon Jean Damascène : c'est la vertu irrationnelle de l'âme opérant par les sens, on l'appelle *sens*, ajoutez *intérieur;* d'où l'on peut voir qu'elle est l'origine et la source des facultés sensibles extérieures. C'est la vertu imaginative. Son organe, selon Jean Damascène, est le ventricule antérieur du cerveau, d'où partent les nerfs qui servent d'organes aux sens externes, dit Augustin. Mais, selon l'ordre des actes, elle vient après les sens extérieurs, d'après le mot de Jean Damascène : *per sensum constituitur passio quæ dicitur imaginatio.* Lui-même distingue pourtant entre l'imagination et la fantaisie : l'imagination est la passion irrationnelle de l'âme qui vient de quelque chose d'imaginable. La fantaisie est une passion vaine, qui n'est produite par aucun imaginable, dans le cas, par exemple. où l'on imagine une chimère.

LXX. — DE L'OPINION ; A QUELLE FACULTÉ ELLE APPARTIENT.

Il faut savoir que l'opinion appartient à la faculté judicative sensible, appelée excogitative par Jean Damascène. Son organe est le ventricule moyen du cerveau et l'esprit animal qui s'y trouve. Notez à ce sujet que le sens externe comprend l'espèce simple et présente dans la matière ; l'imagination comprend la forme simple en l'absence de la matière. La faculté excogitative ou opinion se prononce à ce sujet ; si c'est pour affirmer le vrai ou nier le faux, alors se produisent des jugements et des comparaisons. S'il s'agit du bien et du mal, la faculté excogitative est le principe qui porte à l'acte ou en détourne.

LXXI. — DE LA MÉMOIRE.

Jean Damascène place cette faculté après les deux précédentes. La mémoire est la fantaisie abandonnée par quelque sens selon l'acte apparent. La fantaisie suppose la forme sensible, et la mémoire est la conservation du sens et de l'intelligence. L'âme reçoit les choses sensibles par les sens, et devient de là l'opinion; les choses intellectives, par l'intellect, et devient l'intelligence. On dit qu'elle se souvient lorsqu'elle conserve les types, i. e. les formes de ce qui tombe sous l'opinion ou l'intelligence. Mais il faut savoir que la susception des intelligibles n'est possible que par l'enseignement ou par le génie naturel. Le sens n'y est pour rien, les sensibles étant confiés à la mémoire quant à cette faculté elle-même. Mais, en apprenant les intelligibles, nous remémorons, sans nous souvenir de leur substance. La fantaisie est l'imagination recevant par les sens les formes matérielles ; elle les transmet à la faculté qui discerne. L'organe de la mémoire est le

ventricule postérieur du cerveau et l'esprit animal qui y réside.

LXXII. — DE L'ESPRIT ET DE SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES FACULTÉS.

L'esprit et l'intelligence tiennent à la faculté rationnelle, selon Jean Damascène, tandis que les facultés précédentes se rapportent à la partie irrationnelle ou sensible. Or il indique une triple détermination du mouvement et de l'acte rationnel, suivant que l'on invente, apprend ou enseigne. La première méthode est celle de l'expérience sensible qui mène à la connaissance des intelligibles. Par le sens de l'âme, est constituée la passion qui prend le nom d'imagination ; de là naît l'opinion, ensuite l'esprit discernant la vérité ou la fausseté de l'opinion. *Mens* vient de *metiri*. L'objet discerné et déterminé est le propre de l'intelligence. Jean Damascène détermine les mouvements de l'esprit qui apprend : le premier mouvement s'appelle intelligence; appliquée à un objet, cette faculté prend le nom d'intention. La faculté qui est permanente et façonne l'âme sur l'objet intellectuel s'appelle *excogitatio*. S'exerce-t-elle sur la même matière en se repliant sur elle-même : c'est la *fronesis*, dont les mouvements peuvent se manifester par la raison discursive et en apprenant. Ainsi, le tout est plus grand que sa partie; le continu est un tout; le continu est donc plus grand que sa partie. Le premier mouvement de l'esprit s'opère donc sur la proposition universelle : le tout est plus grand que sa partie, et l'intellect est indéterminé comme lui. Le second mouvement s'opère sur la mineure : tout continu est un tout, dont la compréhension détermine l'intelligence, qui, s'appliquant à un objet, prend le nom d'intention. Le troisième mouvement s'opère sur la conclu-

sion inférée des prémisses : donc le continu est plus grand que sa partie.

C'est ici que l'âme est façonnée sur l'objet intelligible par l'*excogitatio permanens*.

Le quatrième mouvement est celui de l'esprit qui compare la conclusion aux prémisses, pour savoir si elle en découle nécessairement. La faculté excogitative qui se maintient sur le même sujet, et s'examine, en d'autres termes la *fronesis*, est la perfection du mouvement intérieur de l'esprit qui s'instruit. Reste maintenant à transmettre ses connaissances par la méthode d'enseignement.

Ici le mouvement a pour point de départ l'acte le plus parfait, la *fronesis*, qui est la certitude réfléchie de la vérité. En se développant, cette faculté produit la pensée (*cogitationem*) ou le langage intérieur d'où provient l'autre langage.

LXXIII. — DEUX SENS DE L'*intentio mentis*.

Saint Augustin voit dans la raison une partie qui a pour objet les choses célestes, c'est la sagesse; et une autre qui s'adresse aux objets éphémères, c'est la prudence. Le mot *mens* dans l'acception commune signifie donc la raison supérieure et inférieure. Dans l'acception propre, il désigne la raison supérieure. *Mens* vient de *mene* qui signifie *lune* en grec. De même, en effet, que la lune croît et décroît et retrouve en se renouvelant sa perfection première, ainsi l'esprit se compare à lui-même, réfute le faux par le vrai, recherche tantôt les choses périssables, tantôt les choses éternelles. Portant en lui la ressemblance de tous les êtres, il les contient tous originellement en puissance. Il saisit donc par l'intelligence les causes invisibles, et recueille par les passions des sens les formes visibles des choses actuelles. Cette lu-

mière rationnelle et intellectuelle qui nous permet de raisonner, de comprendre et de savoir, s'appelle *mens*.

Le rationnel exprime la partie inférieure, et l'intellectuel la partie supérieure de la raison. A la première se rapporte le raisonnement; à la seconde, l'intelligence et la sapience. Dans un autre sens, l'esprit est la partie supérieure de la raison qui a été faite à l'image de Dieu : elle est donc immédiatement formée par la vérité, sans l'interposition d'une nature quelconque.

En somme, les puissances cognitives sont : les unes rationnelles, les autres irrationnelles; parmi celles-ci, il en est d'extérieures, comme les cinq sens; d'autres sont intérieures, telles que les puissances imaginative, excogitative, et la mémoire. Les puissances rationnelles, suivant qu'elles ont pour objet l'invention, l'acquisition ou la transmission de la vérité, sont : recherche, discernement ou langage.

LXXIV. — DIVISION DES PUISSANCES APPÉTITIVES OU MOTRICES.

Selon Jean Damascène, les unes sont rationnelles, les autres irrationnelles, et celles-ci sont de deux sortes. Les unes n'obéissent pas à la raison; les autres suivent son impulsion.

N'obéissent pas à la raison : la puissance vitale, génératrice, végétative (*plantativam*), augmentative qui façonne les corps. Elles n'ont pour guide que la nature. La fin de la puissance génératrice est la multiplication du genre et la conservation de l'espèce; la fin des trois autres est la conservation et la perfection de l'être individuel. La croissance se fait en vue de la perfection de l'individu, selon le mode de la consistance et de la quantité naturelle; la puissance nutritive conserve l'être contre la cor-

ruption provenant de l'action de la chaleur naturelle que la puissance pulsative tempère; la puissance nutritive répare les pertes de chaleur.

La faculté qui obéit et se laisse persuader à la raison se partage en deux, dont l'une commande et l'autre exécute le mouvement. Celle-ci est la faculté motrice des membres. Celle-là comprend la puissance concupiscible et irascible, d'où naissent les passions.

De là cette parole de Jean Damascène : l'absence du bien fait naître la concupiscence; sa présence produit la joie. De l'attente du mal naît la crainte : de sa présence la tristesse. Il y a le bien et le mal véritable ; il y a aussi le bien et le mal apparent.

LXXV. — DE LA JOIE.

Jean Damascène admet plus d'une sorte de joie. L'une tient à l'âme toute seule; l'autre au corps. La première a pour origine les sciences, les contemplations et les grâces; la seconde naît de la satisfaction des sens.

Les unes sont vraies, les autres mensongères.

Des joies auxquelles participe le corps, les unes sont naturelles et nécessaires à la vie : telles sont les facultés nutritives et digestives; les autres sont naturelles sans être nécessaires. Les autres ne sont ni naturelles ni nécessaires : l'ivresse, la luxure ; non-seulement elles ne sont pas utiles, mais elles sont nuisibles à la conservation de notre vie et de l'existence de l'espèce. Celui qui veut vivre selon Dieu ne doit goûter qu'en passant des joies naturelles et nécessaires. Au second rang, il doit remettre en temps voulu celles qui sont naturelles et non nécessaires, pour les goûter avec mesure. Quant aux autres, il doit absolument s'en éloigner.

LXXVI. — DE LA TRISTESSE.

Jean Damascène reconnaît quatre sortes de tristesse. Notre bien propre ou le bien d'autrui peut la produire : c'est, dans le premier cas, l'*accidia*. Dans le second, c'est l'envie. Notre mal personnel fait naître une tristesse appelée *achos;* du mal des autres naît la compassion.

Si l'on ne conçoit pas que le bien produise la tristesse, nous pouvons dire que le bien ne produit pas la tristesse en tant que bien, mais en tant que disproportionné à l'affection douée de la disposition contraire ou non en harmonie avec ce bien. La lumière, délectable par elle-même, offense pourtant une vue mal disposée.

LXXVII. — DE LA CRAINTE.

Cette affection, selon Jean Damascène, revêt six formes différentes : lenteur, honte, pudeur, étonnement, stupeur, et agonie.

La lenteur est la crainte d'une opération à accomplir ; la honte est la crainte des injures ; la pudeur se manifeste dans une action honteuse ; l'étonnement naît d'une grande image ; la stupeur, d'une image inattendue ; l'agonie est la crainte dans l'infortune.

LXXVIII. — DE LA COLÈRE.

Le même auteur donne de la colère une définition *matérielle* et une définition *formelle.*

La colère est l'échauffement du sang qui entoure le cœur, par suite de l'évaporation ou de la perturbation du fiel.

La définition formelle en comprend deux : la colère

est le désir de la vengeance ; elle a pour origine l'injustice dont nous souffrons, et se complique de concupiscence. Dans un autre sens, c'est l'audace d'un esprit qui veut venger son désir frustré.

La colère, qui a un principe et un mouvement, est appelée fiel. L'étymologie est celle-ci : *de facili recedit.* La manie est une colère permanente par le souvenir du mal ; ce mot vient de *manere.* La fureur observe le temps propice pour la vengeance, elle est appelée *cothus*, mot qui exprime l'insanité.

Notons que ces quatre passions : joie, crainte, tristesse et colère, tiennent à l'appétit concupiscible et irascible ; mais la joie et la tristesse, à l'appétit concupiscible ; la crainte et la colère, à l'appétit irascible. Satisfait, cet appétit produit la joie ; contrarié, il produit la tristesse. La crainte naît d'un obstacle opposé à l'appétit irascible, ainsi que le désespoir ; de l'aliment qu'on lui donne naissent la joie et l'espoir.

LXXIX. — DE LA FORCE MOTRICE RATIONNELLE, OU DES PUISSANCES RATIONNELLES. 1° DE LA VOLONTÉ. 2° DE LA RAISON. 3° DU LIBRE ARBITRE. EXISTE-T-IL ? CHEZ QUI APPARAIT-IL ?

Saint Jean Damascène examine cette faculté au point de vue de la volonté, de la raison et du libre arbitre. Il dit que l'âme possède naturellement une puissance appétitive de ce qui est selon la nature, c'est la volonté, *Thelesis.* Être, vivre, comprendre, sont des biens naturels ; la volonté qui appète rationnellement une certaine chose est dite *Bulisis.* C'est donc admettre une volonté naturelle et une volonté rationnelle : la première s'exerce sur les biens naturels que nous ne pouvons pas ne pas désirer ; la seconde s'adresse aux biens naturels que

nous pouvons vouloir et ne pas vouloir. Ces objets sont possibles ou impossibles. Nous voulons dormir, être sobres, cela dépend de nous. Nous désirons être évêque, cela est possible, mais n'est pas en notre pouvoir. Nous voulons être immortels, cela est impossible. La volonté des choses possibles se détermine par les termes suivants : conseil, jugement, avis, choix, tendance, usage. Le premier mouvement de la volonté par rapport à ce qui dépend de nous, est le conseil, ou appétit qui examine ce qui est en notre pouvoir. L'on se demande si l'on doit, oui ou non, faire une chose. Le jugement prononce sur le meilleur parti. Disposer et avouer ce qu'on a jugé avec conseil et s'éprendre pour cet objet, c'est l'avis (*sententia*). Vient ensuite le choix ; vient ensuite la tendance à l'opération ; puis l'usage.

La volonté, quant à la substance, n'est donc que le libre arbitre.

LXXX. — DISTINCTION DE LA PUISSANCE RATIONNELLE SELON LA CONNAISSANCE DU VRAI ET DU BIEN.

La faculté contemplative, selon Jean Damascène, est celle qui imagine les états des êtres ; il l'attribue à l'intelligence, et la puissance active à la raison.

LXXXI. — DU LIBRE ARBITRE. — EXISTE-T-IL ? — QUI POSSÈDE CETTE FACULTÉ ?

Il fait comprendre le libre arbitre en montrant dans cette faculté le concours du jugement rationnel et du mouvement volontaire. Il parle donc d'un hymen entre les puissances cognitives et vitales, c'est-à-dire motrices dans cette faculté. De là trois questions : Avons-nous

notre libre arbitre ? quels actes sont en notre pouvoir ? Le libre arbitre existe-t-il ?

Voici sa marche dans le développement de la première question : Tout ce qui se fait, dit-on, a pour cause Dieu, ou la nécessité, ou la fortune, ou la nature, ou l'événement, ou le hasard. Mais Dieu n'est pas l'auteur des actions humaines ; on ne saurait lui attribuer les injustices qui se commettent. Les actes des hommes ne s'enchaînent pas selon des lois nécessaires. La fortune est le principe non pas des choses contingentes, mais des choses nécessaires qui doivent arriver à un moment donné, comme une éclipse de lune. La fortune et la nécessité diffèrent en ce que l'une s'applique à un moment déterminé, l'autre à l'ensemble du temps. Les œuvres de la nature sont la génération, la croissance de la plante et de l'animal, qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et diffèrent des œuvres de l'art humain. L'événement est déterminé par le concours de deux causes dont le principe est dans le choix. Ainsi un homme creuse une fosse, il trouve un trésor. Celui qui l'a enfoui ne le mit pas là pour que l'autre le trouvât, mais pour l'emporter lui-même quand il le voudrait. L'autre voulait creuser une fosse. Or le fait qui s'est produit ne tenait pas à leur choix. Le hasard n'est pas non plus le principe des actes humains. Les hasards sont des rencontres d'objets inanimés et sans raison auxquelles l'art et la nature n'ont aucune part. Reste que l'homme soit le principe de ses actes et jouisse du libre arbitre.

De plus, si l'homme n'est le principe d'aucun acte, il n'a pas besoin de la délibération, qui n'a lieu qu'à cause et en vue de l'acte. Tout homme qui tient conseil avec lui-même, croit à la possibilité du choix qui sera suivi de l'action. Les fautes sont entraînées par la nature ; elles suivent leur penchant irrésistible. Aussi se garde-t-on

de les louer ou de les blamer. L'homme au contraire peut réfréner le penchant qui le porte à tel acte, ou s'y abandonner. C'est pourquoi on le loue ou on le blâme.

Quels sont les actes en notre pouvoir? Ce sont les actes accomplis volontairement. On ne les qualifierait pas ainsi s'ils n'étaient en notre pouvoir. De même les actes suivis de louange ou de blâme; les faits sur lesquels nous délibérons, comme ceux d'une égale contingence, i. e., ceux qui dépendent de nous aussi bien que leur contraire. Notre intellect qui choisit, tel est le principe de nos actes.

Les actes intérieurs : penser, choisir; les actes extérieurs : marcher, parler, sont-ils en nous avec ce double mode? Les actes extérieurs nous sont souvent interdits; ils ne dépendent donc pas absolument de nous. Jean Damascène répond que le choix de ces actes dépend toujours de nous.

Nous accomplissons bien des actes avec une ignorance qui a sa cause en nous ou hors de nous. Les voies de fait marquées d'un caractère de violence, avec ou sans notre adhésion, sont-elles considérées, oui ou non, comme volontaires?

On peut encore hésiter à caractériser les actes des enfants, des furieux, des gens ivres, de ceux sur lesquels on exerce une contrainte irrésistible ou une pression. Les actes volontaires sont accomplis avec délectation; les agents peuvent les choisir toujours, ou au moment de l'action, de là le blâme ou la louange qui s'y attache. Les actes involontaires sont accomplis avec tristesse, n'admettent pas de choix, ne sont pas accomplis du fait de l'agent, quoiqu'il souffre violence; aussi les regarde-t-on comme dignes de miséricorde et d'indulgence.

Il faut distinguer, d'après Jean Damascène, des actes absolument volontaires; d'autres enfin, qui participent

des deux. On qualifie d'absolument involontaire ce qui se fait par ignorance ou par violence. Exemple du premier cas : un homme ivre tue son semblable, c'est sans le savoir, mais la volonté n'est pas absolument absente; la cause de son ignorance est en lui-même. Pour qu'il y ait violence, il faut que celui qui la subit ne coopère point à l'action qu'on lui impose. On appelle absolument volontaire l'acte dont le principe est dans l'agent qui sait toutes les conditions de l'acte à accomplir. On appelle conditions, les circonstances ainsi désignées par les Rhéteurs : *Qui* a fait l'action ? *Quelle* est cette action ? *Avec quel instrument* l'a-t-on accomplie ? Dans quel *lieu ?* Dans quel *temps ? Comment ?* Pour quel *motif ?*

Un acte est à la fois volontaire et involontaire lorsque, sans tristesse et sans joie, nous l'accomplissons pour éviter un plus grand mal ; ainsi, dans un naufrage, nous jetons la cargaison à la mer ; ainsi l'on renie le Christ par crainte de la mort.

Nous avons dit qu'un acte volontaire était précédé de délibération. L'on peut nous objecter que les enfants n'agissent pas volontairement, ni nous non plus, quand nous prenons une décision subite sans délibérer. A cela je réponds que nous n'avons pas réservé la qualification de volontaire aux actes sur lesquels nous délibérons, mais que ces actes sont principalement en notre pouvoir. Les enfants agissent donc volontairement, mais sans choix, comme nous-mêmes dans la colère. Le caractère de la volonté, c'est l'acceptation joyeuse ; le caractère du choix, c'est la délibération.

LXXXII. — DIVISION DES FACULTÉS SELON LES PHILOSOPHES. PUISSANCES VÉGÉTATIVE, SENSITIVE, RAISONNABLE.

Puissances végétatives au point de vue absolu. Puissances végétatives étudiées dans leurs relations.

Les philosophes distinguent une puissance végétative, principe de la conservation de l'être par nutrition et génération, et de son progrès par la croissance ; une puissance sensitive, principe du sens et du mouvement local dans le corps animal ; une puissance rationnelle, principe de la spéculation intellectuelle et du libre choix des actions.

La puissance végétative sensitive peut engendrer en tant que principe de vie pour la plante, la brute, l'homme, et permet à l'être de produire son semblable. Elle est augmentative comme principe de la croissance du corps vivant pour la perfection de la quantité qui lui est due. Elle nourrit ou repaît, conserve le vivant par la réparation de ses pertes. En effet, l'action d'une chaleur naturelle sur la substance du corps la dissout ; elle est alors expulsée, et viendrait à manquer tout à fait sans le travail réparateur de la nutrition. La puissance de génération conserve et multiplie l'espèce ; son opération est à la fois séminale et plastique. La première est le principe de la dérivation de la semence qui contient une certaine raison (ou notion) du tout pour produire son semblable dans l'espèce. Dans la semence, en effet, préexistent tous les membres quant à l'idée et à la production virtuelle, sinon quant à la masse et à l'extension matérielle. Elle est plastique comme principe artiste de la configuration, de la conformation des parties et du tout, i. e. du corps

et des membres. Elle façonne d'abord les principaux dans la semence : cœur, cerveau, foie, testicules, puis les parties accessoires : les artères qui desservent le cœur, où elles conduisent l'air qui le tempère ; les veines qui desservent le foie en lui fournissant les humeurs ; les nerfs qui desservent la puissance animale en donnant le sens et le mouvement.

La puissance nutritive comprend des *forces principales* et *auxiliaires*. Les auxiliaires sont au nombre de quatre : l'une *appète*, l'autre *retient*, l'autre *digère*; l'autre *expulse*.

La première désire l'aliment; elle a pour passions la faim et la soif. De l'évacuation des parties sèches du corps naît la passion de la faim, ou appétit de l'aliment sec. De l'évacuation des parties humides suit la passion de la soif, ou appétit de l'humide; ainsi se réparent les pertes par l'appétit des semblables. Une autre puissance retient l'aliment.

La puissance digestive sépare ce qui est salutaire de ce qui est nuisible. La partie nuisible doit être expulsée sous peine de destruction de l'être.

Les deux puissances principales ont pour but de transformer et d'unir ou d'incorporer. La transformation se fait par assimilation. Celle qui unit incorpore l'humeur nutritive aux parties du corps. La puissance augmentative qui, par essence, est peut-être la même que la nutritive, a une vertu propre et une vertu commune. Celle-ci paraît avoir pour but d'incorporer les aliments qui doivent s'ajouter dans tous les sens, en hauteur, largeur et profondeur, pour que le corps s'accroisse. On peut distinguer pourtant dans cette puissance la substance et la qualité. Le corps est à la fois l'une et l'autre. Celle qui regarde la croissance ajoute donc au corps selon la quantité ; celle qui regarde la nutrition ajoute à la substance

corporelle. La vertu augmentative propre est extensive, quoique certains théologiens admettent le contraire, et disent que l'augmentation a lieu, non pas par addition de nourriture ou de quantité, mais par l'extension du corps en grandissant.

LXXXIII. — COMPARAISON DES PUISSANCES VÉGÉTATIVES.

Dans la comparaison de ces trois puissances nutritive, générative et augmentative, la nutritive est la première. L'aliment n'est pas subitement transformé dans l'être qui se nourrit. Il est assimilé par des changements insensibles, grâce à la puissance digestive, auxiliaire de la puissance nutritive. C'est elle qui dissout l'aliment dans l'animal, afin qu'il se répande uniformément partout. La puissance nutritive le change ensuite en sang et humeurs qui constituent le corps. Chaque membre a une puissance nutritive propre, qui lui incorpore et lui assimile l'aliment.

Le premier instrument de cette puissance est, selon Avicenne, la chaleur naturelle, propre à mettre en mouvement les matières (*materias*). Vient ensuite le froid, qui les fait reposer et les consomme dans leur perfection. De même l'instrument des qualités passives est l'humidité, qui reçoit facilement l'empreinte et la figure. Suit la sécheresse qui conserve la forme et la figure. Il faut comprendre la même chose dans les opérations des deux autres puissances.

Quelques-uns cependant sont allés plus loin, et ont assigné aux puissances pour premier instrument la lumière des cieux réunie et incorporée au végétal. Les natures élémentaires et les qualités sont contraires ; or, la nature des contraires est de ne point s'unir par eux-mêmes, mais d'aller dans des parties diverses ; la corruption du

corps composé dépend d'elles, et non pas la conservation ou la génération.

Le premier instrument de la nature conservatrice, i. e. nutritive, ou de la vertu génératrice n'est pas la qualité ou nature élémentaire; reste donc que ce soit la nature séparée de toute contrariété : c'est la nature céleste qui concilie et contient les éléments simples. Quelques-uns ont dit aussi que le feu croît et se nourrit, c'est une erreur manifeste; autrement la nutrition et l'accroissement des corps n'aurait pas de fin, de même que le feu se nourrit et croît sans cesse, tant qu'il trouve une matière. Il faut donc comprendre que le feu ne se nourrit pas, mais qu'en lui une chose succède à l'autre. Mais chaque corps est capable de se nourrir, ayant une puissance limitée de s'assimiler un autre corps pour réparer ses propres pertes, et la puissance nutritive est toujours singulière pendant la vie, comme la dissolution des éléments du corps.

Il y a une puissance augmentative qui opère dans la nutrition autrement que la vertu nutritive. Celle-ci en effet alimente chaque membre selon ses dimensions.

La première enlève à une partie du corps pour ajouter à une autre, et lui incorpore ce qu'elle a enlevé de façon à l'augmenter, elle, plutôt que n'importe quelle autre, en ayant pour auxiliaire la puissance nutritive. *Deux expériences* rendent ceci manifeste.

Quand la puissance nutritive est seule, que l'animal a fait sa croissance, et que son action est plus forte, parce qu'elle donne au corps plus d'éléments qu'il n'y en a de dissous, elle fait croître les membres en grosseur; elle n'ajoute à la longueur aucune quantité appréciable. La puissance augmentative au contraire, par son opération, ajoute plus en longueur qu'en largeur, quoique cela soit plus difficile. L'accroissement en longueur, en effet, n'a

lieu que par l'infusion de la nourriture dans les membres durs, les os, les nerfs. L'accroissement en largeur ne dépend que de la croissance de la chair. En second lieu, au début de la végétation nous voyons quelquefois les membres petits, et les autres sont grands alors ; à la fin, le grand devient nécessairement petit, et réciproquement. Si la puissance nutritive dominait dans l'accroissement, ce fait ne se produirait jamais ; car elle procéderait toujours d'après le même mode. C'est donc la puissance augmentative qui la domine pour distribuer çà et là l'aliment, *secundum intensionem augmenti sive corporis augmentandi, quæ est intensio ipsius augmentativæ.*

LXXXIV. — OPÉRATION DE LA PUISSANCE GÉNÉRATRICE.

L'opération de cette puissance est double : l'une figure et conforme le corps engendré d'après celui qui le produit, elle a pour auxiliaires les puissances nutritive et augmentative. L'autre opération consiste dans la descente du corps séminal sortant de la substance de celui qui engendre.

Dans ce germe est la raison de tout le corps et des membres de celui qui l'a engendré, pour qu'une espèce semblable sorte de la semence ; les puissances nutritive et augmentative jouent encore ici le rôle d'auxiliaires. L'ordre et la raison de la distinction est ici manifeste quant aux opérations et quant aux fins. La substance nutritive a pour but la conservation de la substance singulière ; la puissance augmentative la perfectionne. Le but de la puissance génératrice est la conservation et la multiplication de l'espèce. Il faut noter aussi une distinction quant au temps ; car l'opération de la vertu nutritive commence au début de la végétation, et s'arrête seulement à la fin de la vie. L'opération augmentative apparaît

dès le début, mais s'arrête à la fin de la végétation, à une limite fixée selon la nature. Dès le principe aussi, l'on aperçoit la force génératrice, dans la jeunesse, quand le corps a grandi, et elle s'arrête dans la vieillesse, à une limite établie selon la nature.

LXXXV. — DIVISION DES PUISSANCES SENSITIVES.

Puissances appréhensives. — Fantaisie. — Puissance appréhensive extérieure. — Des cinq sens. — Des objets des sens. — De la puissance appréhensive intérieure. — De la puissance motrice.

La puissance sensitive se divise en *cognitive* et *motrice*. La puissance cognitive ou appréhensive est double. L'une se fait par le mode naturel, l'autre par le mode animal. La première est pour nous la *Fantaisie.* Elle procède toujours de la même manière, comme la nature, qui n'est ni régie ni persuadée par la raison. Telle est l'opération de la puissance végétative : on l'appelle irrationnelle, parce qu'elle n'obéit point à la raison. Ainsi les puissances végétatives sont soustraites à son influence. L'opération par le mode animal ou sensuel est au contraire soumise à la raison. Telle est la puissance de voir, d'entendre, etc.

LXXXVI. — DE LA FANTAISIE.

L'opération par excellence de cette puissance n'est pas soumise à la raison, comme on le voit dans les songes, car c'est là surtout qu'elle apparaît. A vrai dire, elle s'exerce sans cesse, mais l'attention donnée par l'âme aux choses sensibles pendant la veille, ne lui permet pas d'être attentive à l'opération continuelle de la fantaisie considérée comme une certaine nature ; cette puissance est appelée fantaisie, et n'obéit pas à la raison. Envisagée à titre de

sens, elle est dite sens intérieur et commun ; elle est alors soumise à la raison.

LXXXVII. — DE LA PUISSANCE COGNITIVE DU MODE ANIMAL.

Dans ce mode qui indique l'obéissance à la raison, la puissance cognitive, ou appréhensive, se subdivise en appréhensive extérieure, et appréhensive intérieure.

La première comprend cinq puissances, auxquelles correspondent les cinq sens. L'étude des sens comprend quatre questions : 1° leur nombre ; 2° la différence des organes ; 3° la différence des milieux ; 4° la différence des objets.

LXXXVIII. — NOMBRE DES SENS DANS LE PREMIER MODE.

Le nombre des sens s'entend dans des acceptions diverses : d'abord par leur adaptation à une fin, surtout chez l'homme. Les uns sont créés en vue de l'âme, les autres en vue du corps. Dans la première classe sont la vue et l'ouïe ; dans la seconde : l'odorat, le goût et le tact.

LXXXIX. — NOMBRE DES SENS DANS LE SECOND MODE.

Ce mode dépend de la nature des intermédiaires. Augustin, dans son commentaire sur la Genèse, attribue au feu la lumière qui sert d'intermédiaire à la vue, comme l'air à l'ouïe, la vapeur à l'odorat, l'humeur de la salive au goût, la chair au tact.

XC. — NOMBRE DES SENS DANS LE TROISIÈME MODE.

Ce mode dépend d'une différence de sensation qui se produit selon la distance ou selon l'application. L'applica-

tion a lieu selon une surface, alors s'exerce le tact, ou selon la profondeur, et c'est le goût. Au point de vue de la distance, il y a trois sortes de sensations, selon que l'on considère une seule partie, ou toutes les parties, ou un certain nombre seulement. Le premier cas est celui de la vue ; nous ne voyons en effet de l'objet coloré qu'une partie, celle qui s'oppose directement à la vue. Le second cas est celui de l'ouïe, qui perçoit le son selon chaque partie. Vient enfin l'odorat, qui s'exerce selon l'émission de la vapeur. L'émanation ou évaporation n'est pas de forme circulaire ; aussi ne saurait-on odorer selon toute partie, mais selon celles d'où la vapeur vient s'appliquer. Il y a donc cinq sens, parce qu'il y a cinq applications du sujet sentant à l'objet sensible.

XCI. — NOMBRE DES SENS DANS LE QUATRIÈME MODE.

Quelques-uns veulent que le nombre des sens dépende des principes qui résident dans les objets sensibles. Or, il y a quatre éléments, plus la quintessence, et ils sont hiérarchiquement distribués dans leur ordre de noblesse. Au premier rang est la quintessence, qui, par l'influence de sa vertu, détermine le sensible de la vue, car la lumière d'un corps brillant comme le soleil, ou quelqu'un des corps célestes, abandonne son effet, la lumière, i. e. dans un corps transparent comme l'air.

Dans un corps opaque, la terre ou tout ce qui oppose de la résistance, laisse la splendeur et la couleur dans un corps mixte. De là cette définition de la couleur : c'est l'extrémité du translucide dans un corps déterminé.

Le deuxième corps est le feu, et, selon sa puissance, il fait le sensible de l'odorat.

Le troisième corps est l'air, dont l'essence et la puissance déterminent le sensible de l'ouïe.

Deux causes constituent le son : l'un extrinsèque, le mouvement violent de l'air qui l'agite plus rapidement que ne le permet son essence ; l'autre intrinsèque, la résistance des parties denses aux parties rares ; de là, dans l'air ou dans l'eau, une vibration, cause immédiate du son. Le sensible diffère des autres. Ainsi la couleur a son être sur la muraille et son changement dans l'air interposé. Le son possède en même temps l'un et l'autre, car ils sont dans l'air. A moins de distinguer deux sortes d'air avec le Philosophe : l'air extérieur dans lequel le son a son être, et l'air naturel, dans la concavité de l'oreille, où se produit le changement du son, et de dire que, dans l'air extérieur, l'intermédiaire est changé par le son auquel il imprime son espèce, puisque cet intermédiaire modifié imprime son espèce sur l'organe de l'ouïe, ou le modifie.

Le quatrième corps est l'eau, qui détermine l'objet du goût. C'est l'humidité de la salive qui détermine la raison de l'intermédiaire.

Le cinquième corps est la terre, selon l'essence de laquelle est déterminé d'abord le sensible du tact. La chair joue ici le rôle d'intermédiaire dans le tact, qui contient les qualités élémentaires selon l'acte du dehors. C'est un composé de quatre éléments, où domine la terre

XCII. — DIFFÉRENCE DES ORGANES DES SENS.

Il faut noter que de la partie antérieure du cerveau descendent, avec les esprits sensibles, des nerfs, qui sont pour les sens, des organes achevés à leur extrémité. Ainsi, dans la partie antérieure du cerveau, un nerf prolonge ses rameaux qui ont pour extrémité des soufflets

dans la concavité des oreilles, organes de l'ouïe. De la même partie descend un nerf dont les extrémités ramifiées forment les caruncules des narines, organes de l'odorat. Du même point part un nerf double, dont les deux parties s'unissent dans la langue, chez l'homme, et restent divisées chez le serpent, qui a ainsi deux langues : c'est l'organe du goût avec le palais, etc. Un cinquième nerf, enfin, s'étend comme un filet ou un tissu qui revêt le corps tout entier : c'est l'organe du tact ; aussi ce sens est-il général. Il est répandu, en effet, partout le corps, et dans les organes des autres sens.

XCIII. — DIFFÉRENCE DES INTERMÉDIAIRES.

Cette différence est évidente d'après ce qui précède. Certains corps sont solides et opaques à la surface, la terre, par exemple, que la vue ne saurait traverser. D'autres sont transparents, comme l'air et l'eau. D'autres, transparents à la surface, ont une solidité qui les rend opaques : tels sont l'or et l'argent. Les autres intermédiaires sont, pour l'ouïe, l'air qui est de deux sortes ; pour l'odorat, la vapeur ; pour le goût, l'humidité de la salive ; pour le tact, la chair qui recouvre les nerfs.

Si l'on demande la raison d'être de ces intermédiaires des sens qui les empêche d'arriver à la connaissance immédiate de l'objet, il faut répondre que l'application du sensible sur le sens passerait inaperçue. *La sensation a lieu par l'arrivée de l'espèce ou de la similitude de l'objet, et non pas par l'arrivée de l'objet* lui-même, selon son essence. Si le sens recevait l'essence de son objet, il n'aurait jamais de sens contraires. On ne verrait pas le blanc et le noir ; on ne toucherait pas le froid et le chaud. Si l'œil recevait l'essence de la blancheur, il ne pourrait recevoir la noirceur sans subir une altération. Mais il est

constant que l'œil reçoit le noir et le blanc sans être altéré. S'il les reçoit quant à l'essence, les essences opposées sont donc dans le même sujet. Il faut donc dire que l'œil reçoit seulement l'un des contraires, ou bien l'espèce ou similitude de la couleur, et non pas son essence. L'espèce de l'objet est donc seule reçue dans le sens (*non recipitur sensu nisi species objecti*); car l'essence sensible appliquée sur le sens, comme l'objet coloré sur l'œil, n'est pas sentie. Il faut donc nécessairement un intermédiaire pour chaque sens.

XCIV. — DES OBJETS DES SENS.

On appelle ainsi les sensibles perçus. Il y a le sensible *par accident* et le sensible *par soi*. Le premier résulte de la perception de l'objet d'un sens par un autre ; ainsi, il semble voir la douceur d'un fruit. Le sensible par soi est commun au propre. Le sensible commun est perçu par plusieurs sens, grâce à la nature du sens commun qui existe en eux : grandeur, longueur, largeur, figure, profondeur, mouvement, repos, nombre, temps et lieu; voilà ce qui appartient au sens commun ou intérieur. Mais le sens commun n'étant pas réellement séparé des sens particuliers, ces propriétés sont aussi perçues par les sens particuliers. Le sensible propre appartient à un sens d'une façon si particulière qu'il n'est qu'accidentellement l'objet d'un autre. Il est principal ou secondaire. Les premiers sont multipliés selon le nombre des sens. L'objet propre et principal de la vue par soi est la couleur et les différences de couleurs, etc. Les secondaires n'atteignent pas d'abord le sens, mais viennent ensuite : ainsi le mou, le dur, le rare et le dense, *le grave et le léger*. De même quelques-uns des sensibles par soi et des sensibles propres nous délectent ou nous fâchent, comme

les qualités sensibles qui conviennent ou ne conviennent pas aux sens : tel le tact quand, par une blessure, il éprouve une solution de continuité. « Similiter voluptas coitus quæ est in resolutione alicujus partis quam intendit natura, delectat. »

Il faut noter, d'après *Avicenne*, que la génération de l'animal ayant lieu par la commixtion des éléments, par la composition et la commixtion pour les membres semblables, par la composition pour les membres officiaux, il y a quelque chose de nuisible et de mortel dans la corruption de la complexion, et de même de la corruption de la composition.

Certains sens ne connaissent ni la joie ni la douleur : telle est parfois la vue ; c'est l'âme qui, à l'intérieur, jouit ou souffre à l'occasion de la vue. Même chose pour l'ouïe. Un son aigu blesse l'ouïe, une couleur vive, comme la lumière, blesse la vue ; la joie et la douleur ne viennent pas cependant de l'objet de la vue ou de l'ouïe, mais de l'objet du tact. L'odorat et le goût souffrent ou jouissent, suivant la convenance ou la disconvenance de la qualité qui les affecte. *Une qualité tactile fait quelquefois jouir ou souffrir le tact ;* parfois aussi il souffre ou jouit sans l'intermédiaire d'une qualité qui soit *le premier senti*, mais à cause de la continuité ou de la solution de continuité. Il faut noter une qualité qui, au point de vue de l'organe, distingue le tact des autres sens. La peau qui entoure le corps tout entier est douée d'une sensibilité tactile universelle, et non pas seulement locale. Ce sens, par nature, préserve le corps de tout ce qui pourrait lui nuire en séjournant sur l'un des membres. De là la sensibilité générale du corps. Les objets des autres sens étant perçus de loin et sans le tact, il leur suffit d'un membre pour organe. Si l'objet senti lui porte dommage, il s'en préservera et en éloignera le corps. Si l'instrument du

tact était un seul membre, l'âme ne serait avertie de la présence des substances nuisibles que lorsque ce membre serait en contact avec elles.

XCV. — PUISSANCE APPRÉHENSIVE, SENSIBLE, INTÉRIEURE.

Cette puissance a reçu du *Philosophe* le nom de sens commun, parce qu'elle est le principe du jugement commun des objets des sens extérieurs. Ces sens sont en effet particuliers, et ils communiquent cette qualité au jugement porté sur les sensibles. Puisque la vue ne saurait juger de la saveur, ni de l'odeur par lui-même, mais seulement de la couleur, elle ne pourra pas prononcer que couleur n'est pas saveur. Il est constant que nous discernons ces différences par un certain sens qui ne saurait être particulier; il est donc commun. En outre, certaines qualités sont perçues par plusieurs sens : la grandeur, le repos, le mouvement, le nombre, etc., et par soi. Mais il est constant que ce n'est point par nature propre, puisqu'elles diffèrent en nature, et n'ont aucun point commun, si ce n'est l'essence du sens commun existant en elle et qui ébranle ces sens. Il y a donc deux sortes de sens : l'un particulier et extérieur, l'autre commun et intérieur. De plus, dans le sommeil, les forces extérieures des sens sont endormies, et alors s'opère une certaine puissance intérieure. Il y a donc une puissance du sens intérieur qui est commune, en tant qu'elle reçoit dans son sein les puissances particulières pendant le sommeil, pour les laisser ensuite échapper comme les ondes d'une source, pendant la veille. — Notez aussi que cette puissance considérée comme une essence est dite fantaisie et n'obéit pas à la raison. En tant que sens, elle s'appelle sens intérieur et sens commun, et elle est soumise à la raison. Nous voyons les formes sensibles en

leur absence, et ce n'est pas par le sens extérieur ; il faut donc conclure à l'existence d'une puissance appréhensive intérieure ou sens commun.

Cette puissance se subdivise selon deux modes. Le premier dépend de trois différences, comme nous l'avons vu, d'après Augustin et Jean Damascène. On a alors : imagination ou fantaisie, puissance excogitative ou rationnelle ou judicative, et mémoire. Le second mode dépend de cinq différences, d'après Avicenne.

De là la fantaisie, qui tient au sens commun ; l'imagination, l'imaginative, le jugement et la mémoire.

XCVI. — DIVISION DU SENS INTÉRIEUR.

XCVII. — DU SENS COMMUN.

Le sens commun est la faculté ordonnée dans la première concavité du cerveau, recevant par elle-même toutes les formes qui sont imprimées dans les cinq sens et lui sont rendues. C'est le tronc de tous les organes qui partent de là comme autant de rameaux On l'appelle sens commun ou sens formel. On l'appelle commun selon deux actes, dont le premier est absolu, et le second relatif. Dans le premier cas, on dit : je vois ce que j'entends, et j'entends ce que je vois, je vois ce que je sens, etc. ; dans le second, on compare le blanc, le noir, le doux, etc. etc. [1]. On l'appelle formel au regard de l'imagination qui lui est jointe, et qui est une vertu formelle parce qu'elle est mue par la chose avant la disparition de la forme décrite dans le sens commun ; parce qu'elle façonne ou retient, en l'absence de la chose, la forme reçue par le sens extérieur. Avicenne en donne un exemple pour

1. Cf. le texte donné pour la première fois par M. B. Hauréau.

savoir la différence de l'œuvre du sens extérieur et du sens formel, i. e. commun. Observez la chute d'une goutte de pluie; vous verrez qu'elle suit une ligne droite ; observez maintenant l'extrémité d'une ligne droite qui se meut circulairement, vous verrez un cercle. Or, vous ne saisirez la ligne ou le cercle qu'à la condition de répéter souvent l'observation.

De plus, le sens extérieur ne saurait la voir deux fois, à moins de la voir *ubi est*.

Mais lorsqu'elle est décrite dans le sens commun et s'éloigne avant la disparition de la forme qui y fut décrite, le sens extérieur l'appréhende là où elle est, et le sens commun l'appréhende comme si elle était où elle fut, et comme étant là où elle est. C'est ainsi qu'il voit l'étendue droite ou circulaire. Or, cette action serait impossible sans le sens extérieur. Mais le sens commun-formel saisit ces deux objets quoique distants et distincts. Voilà l'origine du nom que lui donne *Avicenne*. — D'autres l'appellent ainsi en raison de sa propre appréhension des sensibles communs qui sont : grandeur, mouvement, repos, nombre, etc.

XCVIII. — DE L'IMAGINATION.

La seconde puissance est l'Imagination. Selon le dire d'*Avicenne*, elle a pour siége l'extrême concavité de la partie antérieure du cerveau ; elle retient ce que le sens commun reçoit des cinq sens, et y persiste après l'éloignement des sensibles. Il entend par là que le sens commun a pour fonctions de saisir les formes de tous les sensibles, tandis que l'imagination les conserve. Aussi fait-il du sens commun et de l'imagination une seule puissance diversifiée, pour ainsi dire, non pas dans le sujet, mais dans la forme. Celle-ci reçoit ; celle-là conserve, l'une

n'est donc pas la même que l'autre. La puissance imaginative, appelée aussi sens formel, conserve la forme sensible, et ne la distingue en aucune façon. Le discernement appartient au sens commun et aux sens particuliers qui nous disent : ceci est blanc, ceci est noir, etc. Il rend sensible la différence des deux puissances par l'exemple de l'eau qui reçoit les dessins et les figures des objets sans pouvoir les conserver.

D'autres pensent que l'imagination est le retour ou réflexion de la puissance sensible intérieure sur l'image prise pour objet. Les deux définitions sont exactes, suivant les différentes manières d'entendre le mot *imagination*.

XCIX. — De l'imaginative.

La troisième puissance prend le nom d'imaginative ou excogitative. D'après Avicenne, c'est la puissance qui réside dans la concavité moyenne du cerveau ; il lui appartient d'unir avec un autre un élément fourni par l'imagination, et de diviser à sa guise. Elle manifeste cette puissance par l'effet suivant : nous savons de science certaine qu'en vertu d'une loi naturelle, nous réunissons entre elles les choses sensibles, et nous les séparons selon la similitude de la forme que nous voyons au dehors. Il y a donc en nous une puissance de produire ces faits. *Reçoit-elle les ordres de l'intelligence : elle s'appelle cogitative. Subit-elle la loi de la puissance animale : elle prend le nom d'imaginative.*

Le sens commun rend à la puissance formelle pour le garder, tout ce que lui transmettent les sens extérieurs. La puissance formelle, qui n'est autre que l'imagination, conserve ; car elle peut multiplier en elle-même les formes sensibles. La puissance cogitative ou imaginative se

tourne sur les formes contenues dans la puissance formelle ou imagination, pour les réunir ou les séparer, puisqu'elles lui sont soumises, et ainsi, il y a transmutation des images, des formes qui ne sont pas tombées dans le sens extérieur; c'est ce qui arrive dans les songes et pendant la veille.

D'autres donnent à cette puissance le nom de fantaisie en tant qu'elle est mue par un fantôme vers un autre, comme si c'étaient des choses. En considérant les transformations qui s'opèrent dans les songes, ils l'appellent imaginative.

C. — DU SOMMEIL ET DE LA VISION PRODUITE DANS LES SONGES.

Il faut savoir, selon Avicenne, que la veille est une disposition dans laquelle l'âme commande aux sens et aux puissances motrices volontaires. Or, le sommeil est la privation de cette disposition dans laquelle l'âme se tourne de l'extérieur vers l'intérieur. Bien des causes amènent cette conversion: la fatigue, l'inquiétude, l'état d'insubordination des organes.

Il y a lassitude lorsque l'esprit animal dissous et affaibli par suite d'un exercice excessif du corps se retire à l'intérieur, suivi des puissances animales. L'inquiétude amène le sommeil, lorsque les soucis, échauffant le cerveau, produisent une résolution d'humeurs dont la suite est le sommeil, pourvu que l'échauffement n'ait pas pour effet la défaillance du cerveau.

L'inquiétude fait naître le sommeil d'une autre manière. Dans leur union, les humeurs et les mets ont besoin, à l'intérieur, d'un esprit et de toute la chaleur naturelle, pour que la chaleur achève la digestion. L'insoumission des organes est une cause de sommeil lorsqu'ils sont

pénétrés, imprégnés par les vapeurs et les mets ; l'esprit animal refuse alors de mouvoir les organes par suite de l'excessive humidité [1].

Le traité *De anima et spiritu* énumère cinq sortes de visions : l'oracle, la vision, le songe, l'*insomnium*, le fantôme.

Il y a oracle lorsque, pendant le sommeil, un parent, une personne grave ou un prêtre, ou même Dieu, désigne clairement un acte à accomplir, ou un événement qui doit arriver.

Il y a vision, quand un fait arrive tel qu'il était apparu.

Le songe est voilé sous des figures qui ont besoin d'une interprétation.

L'*insomnium* a lieu quand l'objet qui nous avait fatigués pendant la veille nous poursuit dans le sommeil : tels les soucis du boire, du manger, le goût des arts, les infirmités. Les rêves sont en harmonie avec les goûts, et les images des arts qui nous sont familiers se reproduisent dans l'esprit pour apparaître dans le sommeil. La différence des songes dépend de la variété des humeurs. Les gens sanguins, cholériques, mélancoliques, flegmatiques, voient des objets différents. Ceux-ci voient des objets rouges et de couleurs variées ; ceux-là des objets noirs et blancs.

Le fantôme se produit au commencement du sommeil d'un homme qui se croit éveillé et voit se précipiter çà et là sur lui des formes joyeuses ou en fureur. Telle est la *phyalte*, qui, selon l'opinion publique, se rue sur les gens endormis et les accable de son poids. Ce n'est autre chose qu'une sorte de vapeur montant du corps au cerveau et comprimant la puissance animale.

1. Ici, le Ms. du Grand Sémin. de Bruges répète le titre précédent.

Saint Jérôme [1] distingue six espèces de songes : deux, qu'aucun saint ne peut éviter, proviennent de l'inanition ou de la réplétion ; la troisième, des illusions nocturnes; la quatrième, d'une pensée antérieure ; la cinquième, d'une révélation du Saint-Esprit ; la sixième, des soucis qui ont pour objets le Christ ou l'Église. Ce nombre s'explique ainsi, selon les causes du sommeil, qui sont extérieures ou intérieures. Intérieures, elles viennent du corps ou de l'esprit. La cause corporelle est l'inanition ou la réplétion. La cause spirituelle vient de la puissance cognitive, comme une pensée antérieure, ou d'une puissance affective, comme un souci. La cause extérieure peut venir d'une double opération de la substance spirituelle inspirée par le diable ou par une révélation.

CI. — DU JUGEMENT (*de æstimativa*).

Avicenne le définit : une puissance localisée au sommet de la concavité médiane du cerveau, et saisissant les intentions des sensibles. Grâce à elle, la brebis sait qu'il faut fuir le loup et rester avec le mouton. C'est une puissance transcendante, parce qu'elle est appréhensive, non par des formes sensibles et matérielles, mais par des formes immatérielles; car la bonté et la malice, la convenance et la disconvenance, l'utile et le nuisible sont en soi des choses non matérielles, et ne tombent pas dans le sens extérieur. Ce sont pourtant des accidents des sensibles : aussi les appelle-t-on intentions des sensibles. On apprécie de trois manières les choses utiles et nuisibles. Premièrement, par une prévision naturelle : l'enfant qui craint de tomber se cramponne à quelque chose ; la bre-

1. Hieronymus sup. Daniel. c. 2.

bis craint le loup, les oiseaux redoutent l'épervier, qu'ils estiment dangereux. Deuxièmement, par expérience, lorsqu'un animal a retiré du plaisir ou de la douleur d'un objet dont la forme est restée empreinte dans la puissance formelle ou imagination, et que les intentions d'utilité ou de dommage empreintes dans la mémoire, aussitôt que l'objet paraît au dehors, on l'estime bon ou mauvais. Les chiens sont effrayés à la vue du bâton et des pierres, et attirés par les os. Troisièmement, par ressemblance, lorsqu'un objet a quelque forme unie avec l'intention du jugement, dans quelque sensible. Ainsi, le fruit amer prend une teinte de safran lorsqu'il est doux et mûr. Aussi la simple vue suffit-elle à nous faire estimer qu'il est doux.

CII. — DE LA MÉMOIRE.

Localisée dans la concavité postérieure du cerveau, cette puissance retient ce que la puissance estimative saisit des intentions des sensibles. Elle est, avec la puissance estimative, dans le même rapport, suivant Avicenne, que l'imagination avec le sens commun. De même, en effet, que l'imagination est le trésor des formes sensibles saisies par le sens commun, la mémoire est le trésor où se conservent les intentions des sensibles saisies par la puissance estimative.

Pour mieux faire voir ce qu'elle est, il faut chercher la différence de la mémoire et de la réminiscence, et si cette dernière puissance appartient aux êtres dépourvus de raison. Disons avec Avicenne que la mémoire existe chez les autres animaux ; mais la *recordatio*, ou rappel de l'esprit à un objet oublié, ne se trouve que chez l'homme. Seule la puissance rationnelle sait qu'une chose lui a été présente, à moins qu'on n'attribue cette faculté au jugement doué de rationalité. La mémoire retient et repré-

sente les espèces ou les intentions sensibles. La réminiscence recherche les formes que la mémoire a détruites par l'oubli. Ainsi, ayant perdu le souvenir d'une personne vue autrefois, nous nous reportons au lieu, au temps, aux actes. Il faut noter une différence entre apprendre et se souvenir, car plusieurs prétendent y voir un seul et même acte. Des deux côtés sans doute il y a mouvement du connu à l'inconnu. Mais, en nous souvenant, nous recherchons l'inconnu pour savoir dans l'avenir ce que nous avons su dans le passé. En apprenant, nous étendons l'âme à la connaissance d'un inconnu qui nous a toujours été caché.

Pourquoi certains hommes ont-ils plus de facilité pour apprendre que pour se souvenir, tandis que d'autres sont dans le cas contraire ? L'explication en est, selon Avicenne, dans la sécheresse de la complexion des uns qui les rend aptes à apprendre par cœur, et leur ôte toute disposition à se souvenir. Les hommes d'une complexion chaude se rappellent facilement les objets. Cette chaleur est la disposition la plus propre au mouvement. Une complexion humide donne de la facilité pour apprendre, car l'humidité reçoit très-facilement les impressions. Les esprits doués d'une bonne mémoire n'ont pas le mouvement facile et ne se dispersent pas sur une foule d'objets. La promptitude du rappel exige une condition opposée : des mouvements répétés et des pensées promptes. Voilà pourquoi les enfants, malgré l'humidité de leur complexion, retiennent bien. Leur âme n'est pas occupée à beaucoup d'objets, comme celle des grandes personnes, mais elle s'arrête à un seul objet. La chaleur des jeunes gens et l'agilité de leurs mouvements rendent leur mémoire débile, malgré la sécheresse de leur complexion. L'humidité, qui prévaut chez les vieillards, les empêche de se rappeler ce qu'ils ont vu.

Notons la différence des puissances intérieures, selon cette division des puissances appréhensives intérieures. Les unes saisissent les formes sensibles, tels que le sens commun, l'imagination, l'imaginative ou excogitative; quelques-unes saisissent les intentions des sensibles, comme le jugement et la mémoire. De même, les unes saisissent et opèrent; ce sont : le sens commun, le jugement, l'excogitative. Les autres saisissent sans opérer : ce sont l'imagination et la mémoire. Le sens commun avec les sens extérieurs appréhende principalement les formes sensibles. La puissance imaginative appréhende d'une façon secondaire. Dans l'appréhension des intentions sensibles, la vertu estimative agit principalement, et la mémoire d'une façon secondaire.

CIII. — DES PUISSANCES MOTRICES SENSITIVES.

Puissance vitale. — Puissance motrice par appréhension. — Puissances appétitive, concupiscence, irascible. — Puissances affectives. — Puissances motrices des membres.

Puissances motrices. — La puissance motrice sensible est susceptible de deux modes. L'un s'exerce d'une manière naturelle; l'autre d'une façon animale. La première ne meut pas selon l'appréhension, et n'est pas soumise à la raison, comme la vertu vitale ou pulsation, dont l'organe est le cœur. Par l'inspiration et l'expiration, cette puissance tempère la chaleur du cœur et du corps. On la trouve seulement chez les animaux qui respirent et possèdent le poumon. Les poissons, les animaux imparfaits, les vers et les tortues ne sont pas doués de cette puissance. La raison en est dans la chaleur excessive de l'animal parfait qui respire. Or, la chaleur naturelle a deux effets : elle résout le corps quant à la substance, et change la nature

de sa propre qualité quant à l'accident. De là deux résultats dans le sensible très-chaud : déperdition et intempérance. Mais deux puissances agissent en sens opposé pour réparer et tempérer. Deux forces conservent : la puissance nutritive qui répare les pertes causées par la chaleur, et la puissance pulsative ou vitale qui tempère cette chaleur. Les poissons et les animaux imparfaits ayant au cœur une moindre chaleur, puisque ceux-là vivent dans l'élément froid, et ceux-ci ont des mouvements lents, n'ont pas de dispositions au mouvement du cœur, quoiqu'ils possèdent l'équivalent de ce viscère. Aussi la chaleur ne rompt-elle pas en eux l'équilibre; par suite, ils manquent encore de la vertu pulsative.

CIV. — PUISSANCE MOTRICE DU MODE ANIMAL.

Le mouvement animal a pour cause la précédente compréhension du bien et du mal. Il faut donc qu'il y ait quelque puissance différente des sensibles appréhensifs, pour mouvoir l'animal. Car les puissances qui appréhendent ne font qu'indiquer le bien ou le mal, ou l'apprécier. Cette appréhension et appréciation est nécessairement suivie d'un mouvement ou appétit. On le voit dans l'appréhension de la bonne nourriture : la satiété n'est point suivie de mouvement ou d'appétit. Cette puissance est appelée appétitive par les *physiciens,* et sensualité par les *théologiens.*

Parmi les puissances motrices, les unes disposent au mouvement, d'autres le produisent. Les premières sont motrices *secundum quid*, comme la fantaisie et le jugement. L'une et l'autre meuvent la puissance appétitive en lui offrant l'idée du bien et du mal, de la convenance ou de la disconvenance. Toutefois, la fantaisie et le jugement ne meuvent pas de la même manière. Celle-là

meut par la présentation des formes sensibles ; celle-ci, par la présentation des intentions sensibles. Les puissances motrices qui sont causes effectives du mouvement, sont motrices d'une façon absolue. On les divise en matières appétitives, affectives, et motrices des membres. Celles de la première classe commandent le mouvement, les autres (affectives et motrices des membres) l'exécutent. Les puissances affectives produisent un mouvement intérieur spirituel ; les puissances motrices du corps produisent un mouvement extérieur corporel.

CV. — DISTINCTION DES PUISSANCES MOTRICES.

Il faut remarquer, avec Avicenne, que la puissance appétitive se subdivise en puissance concupiscible et puissance irascible. La première commande le mouvement vers les objets nécessaires ou utiles au plaisir. La seconde commande le mouvement qui repousse les objets nuisibles.

La connaissance certaine des puissances a lieu par les différences essentielles et par leurs actes.

CVI. — DIFFÉRENCE DE LA PUISSANCE IRASCIBLE ET DE LA PUISSANCE CONCUPISCIBLE.

Il y a un bien absolu et un bien relatif (*expediens*). Le premier délecte, comme la nourriture ; le second attriste et fâche, comme une médecine, une opération de chirurgie qui doit nous sauver. Au premier bien se rapporte la puissance appétitive ; au second, la puissance irascible. De même que l'être est double selon la nature et selon l'ordre absolu et relatif, de même le bien est double aussi. Le bien de nature est délectable, par suite de l'union entre deux êtres qui se conviennent. Le

bien d'ordre est honorable et excellent. Il y a deux puissances appétitives du bien. L'une recherche un bien de nature délectable ; l'autre un bien honorable et excellent. Celle qui vise à la délectation est concupiscible ; celle qui vise à l'excellence ou à l'honneur est irascible. Aussi Jean Damascène semble-t-il dire que le mouvement de colère procède de l'amour de l'excellence, qui fait souhaiter à chaque animal parfait de garder le rang qui lui est propre.

Le mal est principe du mouvement tout comme le bien. De même que par l'appréhension du bien attendu se produit un mouvement de désir dans le concupiscible, de même l'appréhension d'un mal, réputé tel, fait naître un mouvement de crainte dans l'irascible. L'union avec le bien apaise la puissance concupiscible ; l'éloignement du bien désiré produit la perturbation ou la colère dans la puissance irascible. La séparation du bien, son éloignement, constitue une lésion du concupiscible ; on la considère comme un mal. L'appréhension de ce mal au moment où la puissance irascible se fortifie, fait naître l'espérance, l'audace, la colère. C'est là le mouvement contre le mal, par la préparation à la vengeance ou à la guerre. Aussi Jean Damascène a-t-il défini la colère : *audax mentis læsæ concupiscentiæ vindex*. L'affaiblissement de la même puissance amène le désespoir, la crainte et la fuite. Telles sont les différences des puissances irascible et concupiscible.

CVII. — DE L'ACTE ET DU MOUVEMENT DU CONCUPISCIBLE.

Lorsqu'elle possède ce bien, la puissance concupiscible produit les actes suivants : souhaiter, désirer, être joyeux dans l'allégresse, aimer, chérir. Les actes contraires s'appellent : dédaigner, abominer, souffrir, être triste, haïr.

La concupiscence se porte au-devant du délectable appréhensif ; le désir marque l'ardeur et la tension vers le même objet ; la joie est produite par l'acquisition du bien ; l'allégresse par la jouissance. On aime et on chérit une personne quand on lui veut du bien. L'amour et la dilection s'adressent proprement à autrui. Le dédain consiste à rejeter le délectable ; l'abomination marque une nuance d'énergie dans le même sentiment ; la douleur ou affliction est produite par la séparation du bien délectable ; la tristesse naît de la présence d'un objet qui nous répugne ; la haine veut du mal à quelqu'un. Parmi les actes qui appartiennent à la puissance concupiscible, nous pourrions en citer d'autres qui s'opposent entre eux, tels que avoir compassion et porter envie. Mais ces faits sont compris sous le nom général de tristesse, parce que la compassion s'attriste des maux, tandis que l'envie s'attriste des biens d'autrui.

Le nombre de ces faits est à remarquer. En effet, la disposition de la puissance concupiscible motrice est double : plaisance et déplaisance. Le premier mode se divise en deux : complaisance dans le bien ou dans le mal. On se plaît dans le bien d'autrui, ou dans son bien propre. Le bien propre est ou présent ou à distance. Dans ce dernier cas naît la concupiscence et le désir. La concupiscence est le simple appétit ; le désir est un appétit intense et énergique. La complaisance dans ce bien délectable propre auquel on est uni produit la joie et l'allégresse : la première par l'acquisition, la seconde par la jouissance. En se plaisant au bien d'autrui, l'on sent naître l'amour et la dilection. Personne ne peut désirer le mal pour lui-même ; on ne se plaît donc qu'au mal d'autrui : de là, la haine.

Les actes de la puissance irascible, s'adressant à un objet ardu et difficile, ont une disposition, suivant la

force ou la faiblesse. Celle-ci résulte de l'affaiblissement de la puissance irascible, comme la force de son développement. Dans ce dernier cas, les actes s'accomplissent sous l'empire de la puissance irascible. Les uns sont bons, les autres mauvais. Les bons ne sont pas tels à tous égards, mais selon les actes d'excellence et d'honneur. De là l'ambition et l'espérance, l'orgueil, la domination, le mépris. L'ambition et l'espoir ont pour objet un honneur encore éloigné, quelque chose de difficile à obtenir ; l'espérance est l'appât du même objet, mais avec la confiance de l'acquérir. L'orgueil, la domination et le mépris se produisent à l'égard du bien, ou de l'honneur, ou de la puissance déjà obtenus. Mais l'orgueil et la domination ont trait à l'appétit d'excellence ou de domination présente. L'intention de l'orgueil est de s'élever à une position supérieure ; l'intention de la domination, de commander aux inférieurs. Le mépris indique l'éloignement pour la sujétion, et la répugnance pour ce qui est de peu de prix. Les actes produits contre le mal, selon la vigueur développée dans la puissance irascible, sont : l'audace qui présume le triomphe sur le mal ; la colère qui appelle la vengeance ou la punition. Au point de vue de la faiblesse de la puissance irascible, les mouvements qui nous portent à fuir sont divers. Nous fuyons le bien ou le mal. Nous fuyons le bien, non pas en général, mais le bien ardu et excellent. A ce point de vue, les mouvements sont : la pauvreté d'esprit opposée à l'ambition : c'est l'appétit de la fuite de l'honneur et de l'excellence. Le désespoir est l'appétit qui se détourne du bien ardu par la crainte de ne pas l'obtenir. L'humilité est l'amour de la sujétion qui fuit l'excellence.

La révérence naît de la considération de l'excellence d'autrui, le retour sur sa petitesse personnelle. On opposera peut-être une difficulté : le bien entraînant l'appé-

tit, peut-on dire qu'il y a fuite à l'égard du bien ? On le fuit, non pas à titre de bien, mais en tant que difficile.

Par certains actes nous fuyons le mal. Ce sont : le repentir, fuite ou détestation du mal passé ; l'impatience, qui s'éloigne du mal présent ; la crainte ou aversion pour le mal futur.

L'organe de la puissance irascible ou concupiscible est le cœur. En effet, de même que l'organe de la puissance appréhensive sensitive est le cerveau, l'organe de la puissance motrice est le cœur, au dire des physiciens. Le signe en est dans la dilatation et la contraction du cœur ; le rappel du sang et des esprits de l'extérieur à l'intérieur, ou l'émission de l'intérieur à l'extérieur dans les mouvements du concupiscible et de l'irascible. Quand le mouvement procède d'une puissance qui développe son énergie, alors le cœur se dilate, et il chasse le sang et les esprits du dedans au dehors ; mais la vigueur du concupiscible est modérée ; celle de l'irascible, impétueuse. L'affaiblissement de la puissance est suivie de la contraction du cœur, du rappel du sang et des esprits ; mais le concupiscible s'affaiblit lentement ; l'affaiblissement de l'irascible est rapide.

CVIII. — DES PUISSANCES AFFECTIVES.

Quant à la substance, elles ne diffèrent pas des puissances appétitives ; mais elles diffèrent selon la notion, d'après Avicenne. Car, dans leur intention (*in quantum intenduntur*), les puissances appétitives deviennent affectives ou désidératives.

L'appétit est le mouvement impératif de l'irascible ou du concupiscible. L'affection est le mouvement commun intérieur suivant, selon toute l'appréhension du bien et du mal. Aussi les affections sont-elles multipliées d'après

quatre différences, au dire des *saints et des philosophes :* la joie ou allégresse, la douleur ou tristesse, la cupidité ou espérance, la crainte ou frayeur. Ce nombre est ainsi justifié : deux ont pour origine la compréhension du bien : la joie ou allégresse, dont le bien est présent ; la cupidité ou espérance du bien futur. Deux naissent de la compréhension du mal : la douleur ou tristesse du mal présent, la crainte du mal futur. On connaîtra mieux les affections en apprenant que leur différence provient d'une triple cause : disposition de l'appréhension, disposition de la puissance motrice, disposition de la complexion corporelle. La première opère surtout pour l'aptitude à la tristesse ou à la joie, à la crainte ou à l'espoir.

Quand l'âme imagine quelque espèce du bien ou du mal et qu'elle s'y fortifie, aussitôt la matière corporelle reçoit une disposition en rapport avec elle ; nous le voyons dans l'état de l'infirme qui croit être convalescent, et de l'homme en santé qui se croit malade. Souvent il arrive en effet que la forme imaginative se fortifiant dans l'âme, ce que la matière du corps en reçoit produit la santé ou la maladie, et cette action est plus efficace que celle du médecin. On le voit dans la disposition d'un homme qui marche sur une poutre posée par terre; il avance sans crainte. Mais posez la poutre comme un pont sur une eau profonde, il n'osera pas avancer, parce que la forme ou l'imagination d'une chute est profondément gravée dans son âme.

La seconde cause est la disposition de la puissance motrice qu'elle tient d'un exercice fréquent. Si la puissance concupiscible éprouve souvent de la joie, elle devient plus apte à ce sentiment. La puissance irascible gagne en audace à s'exercer aux entreprises difficiles. La réciproque est également vraie. La corroboration d'une puissance amène l'aptitude : on le voit dans les corps qu'un échauf-

fement fréquent rend plus propres à recevoir la chaleur. On peut en dire autant du froid, de la dissolution, de la contraction. Les puissances intérieures de l'âme par la répétition des actes acquièrent plus d'aptitude à les accomplir.

La troisième cause est la disposition de la complexion quant aux esprits corporels, au sang et aux humeurs. Les physiciens définissent cet esprit comme Avicenne : une substance lucide qui figure la face humaine à la ressemblance des corps célestes. De là l'esprit visible est appelé rayon et lumière ; l'âme est heureuse en voyant la lumière, et elle souffre dans les ténèbres.

Notez que lorsque l'esprit qui réside dans le cœur aura été abondant et d'une complexion tempérée en ténuité et épaisseur ; lorsque sa lumière sera resplendissante, il sera très-propre à la joie. Est-il en petite quantité, doué de peu de matière, comme chez les convalescents et chez les vieillards : il a des effets contraires. S'il est mal tempéré, comme chez les cholériques, épais, comme chez les mélancoliques, il produira facilement la tristesse. Or, une cause quelconque suffit à développer l'aptitude innée d'un objet à un acte. La moindre étincelle met en feu le soufre, tandis qu'une flamme ne suffit pas toujours à faire éprendre le bois.

Au sujet de la complexion de l'humeur, il faut noter avec Avicenne que lorsque le sang abonde et n'est ni trop clair ni trop épais, il prépare l'âme à la joie par l'abondance de l'esprit resplendissant. Le sang clair, d'une chaleur mal tempérée à cause de son abondance et de la rapidité de son mouvement, prépare l'âme à la colère. Le sang aqueux et froid la prépare à la crainte, car l'esprit qui en sort produit avec peine un mouvement extérieur, il s'enflamme très-peu. Le sang gros, trouble et épais, d'une chaleur mal tempérée, prépare à la tristesse et à

une colère persistante ; mais la tristesse naît d'un esprit trouble. La colère vient de ce qu'il s'enflamme promptement ; l'opiniâtreté dans la colère, de son épaisseur. Grâce à cette qualité, lorsqu'il s'est échauffé, il ne froidit pas vite ; tandis que le sang peu épais et d'une chaleur mal tempérée s'enflamme et s'éteint également vite.

CIX. — DIFFÉRENCE ENTRE LA PUISSANCE ET L'APTITUDE.

La puissance a des dispositions égales aux affections contraires ; l'aptitude est particulièrement déterminée vers une affection spéciale. Ainsi, tout homme peut également se réjouir ou s'attrister; mais certains ont plus de propension à la joie, d'autres à la tristesse, pour les causes précitées. Ces aptitudes font naître ou la joie ou la tristesse, ou la colère ou la frayeur. L'âme ne doit qu'à elle seule certaines dispositions, celles, par exemple, qui lui font comprendre et contempler la vérité. Le corps en a d'autres de lui-même; ce sont : la complexion, la composition et la solution de continuité. D'autres dispositions viennent à l'âme de son union avec le corps, telles que la concupiscence, la colère et l'imagination, qui sont aussi dans l'âme séparée par comparaison avec le corps, on le verra plus tard. Le corps en a aussi qu'il doit à son union avec l'âme : le sommeil, la veille, la maladie, la santé. L'homme doit certaines dispositions à l'union du corps et de l'âme : ainsi il bâtit, construit certains mécanismes.

CX. — PUISSANCE MOTRICE EXTÉRIEURE.

Elle vient après les puissances affectives; elle est répandue dans les nerfs et dans les muscles, contracte et

détend les ligaments attachés aux membres. Elle est générale ou particulière.

La puissance motrice générale a pour siége l'extrémité du cerveau et de la tête ; de là partent les nerfs moteurs, comme les nerfs sensitifs de la partie antérieure. Ils se ramifient dans le corps tout entier et aboutissent aux muscles insérés dans les membres.

La puissance motrice particulière est contractive ou progressive, opérative et vocative. La première est le principe du mouvement qui contracte et détend les membres de l'animal qui ne produit pas le mouvement du tout hors de son lieu. Avicenne remarque en effet que le mouvement de l'animal est double : l'un est local, et l'autre consiste dans la contraction et la détente des membres de l'animal, car il est impossible que l'animal ait le sens du tact, et n'ait pas en soi, de quelque façon, la puissance du mouvement. Comment savoir qu'on possède le sens du tact si l'on n'y trouvait quelque mouvement pour fuir un contact et en rechercher un autre, comme nous le voyons chez les coquillages avec leurs coquilles, les mouvements de contraction, de dilatation, de réflexion et d'extension. L'extension se produit dans leurs parties, quoiqu'elles ne quittent point leur place.

Ici nous reconnaissons chez eux le sentiment qui en fait des animaux. La puissance progressive est, dans le sensible, celle qui lui permet le changement de lieu. Son organe diffère avec les animaux. Ceux qui marchent ont le pied ; ceux qui volent ont des ailes ; d'autres rampent sur les côtes et sur le ventre ; les poissons, enfin, avancent grâce à des nageoires.

La puissance opérative est pour les êtres sensibles le principe de l'action. Les uns ont la main. Chez ceux qui en sont privés, la main est remplacée par un os ou des pieds ; exemple : les abeilles et les araignées.

La puissance pulsative est le principe de l'émission de la voix. Elle diffère de la puissance pulsative qui agit nécessairement, et non pas selon l'appréhension, produisant le mouvement, comme une certaine essence, par l'inspiration et la respiration. La puissance vocative indique les affections. Son organe est le poumon et l'artère vocale : seuls les animaux qui ont un poumon peuvent émettre des sons.

CXI. — PUISSANCES RATIONNELLES ET HUMAINES.

Ces puissances sont appréhensives et motrices, ou dépendent de l'intellect spéculatif et pratique. Mais la connaissance des puissances venant des organes, des objets et des actes, l'ordre des questions est celui-ci : primo, de l'organe ; secundo, de l'objet ; tertio, des actes ; quarto, de la distinction de la puissance intellective.

CXII. — DE L'ORGANE DE LA VERTU INTELLECTIVE.

On demandera d'abord quel est l'organe de la vertu intellective, ou bien dans quelle partie du corps réside et opère cette faculté. Si l'on n'assigne pas d'organe à son opération, elle semble n'être pas dans le corps. Si elle opère dans une partie du corps, cette partie sera comme son organe.

Objection : Une vertu ne peut opérer que selon la propriété de l'organe et la possibilité. Ainsi, la faculté de voir ne juge pas de la saveur et du son, mais de la couleur qui a rapport seulement à l'organe de la vue. Or, aucun organe n'a de disposition pour les choses incorporelles (*possibilitatem vel dispositionem ad incorporalia*). Une vertu qui opère ou connaît par un organe corporel, n'est cogni-

tive que des choses corporelles. Tel serait le cas de la vertu intellective, si elle usait d'un organe corporel.

En outre, l'opération de la vertu intellective a toujours lieu par l'abstraction de la *matière* et des conditions *matérielles*. Mais toute opération est de la nature de la vertu qui la produit. Abstraite de la matière, la vertu intellective n'a donc point d'organe *corporel* ou *matériel* qui lui soit assigné dans le corps.

Et encore : aucune vertu incorporée i. e. assignée à une partie du corps ou opérant par un organe n'est cognitive de soi-même, puisque par le fait elle ne saurait se réfléchir sur soi-même. L'œil ne se voit pas ; l'imagination ne s'imagine pas. Or, la vertu intellective est cognitive de soi-même, car elle se comprend en se réfléchissant sur soi-même ; donc elle n'est point incorporée et n'opère point par un organe.

Encore : ce qui est compris ou connu est dans le connaissant selon la nature de celui-ci, et, en général, tout est reçu selon la nature de l'être qui reçoit. Or les choses corporelles et matérielles ont dans l'intellect une manière d'être immatérielle, puisqu'elles sont comprises ; la nature de l'intellect est donc immatérielle ; elle est donc simple et n'emploie aucun organe corporel. Il faut l'accorder

Voir la conclusion dans le texte, page 399.

CXIII. — DE L'OBJET DE LA VERTU INTELLECTIVE.

Cette vertu étant immatérielle, son objet sera de même immatériel, i. e. intelligible. L'intelligible est une forme abstraite de la matière et de ses conditions. Or, des espèces ou formes abstraites de la matière, les unes le sont par leur propre nature, comme tous les êtres spirituels ; les autres par l'action de la vertu intellective elle-même, i. e.

par considération, telles que les espèces aux ressemblances qui servent à connaître les corps. Nous donnons le même nom aux formes abstraites de la matière et de ce qui l'accompagne, et à la forme par laquelle sont connus l'ange et Dieu, et l'âme ou toute autre chose résidant en elle comme dans son sujet, soit les puissances, les vertus et les sciences. Mais la forme par laquelle nous connaissons Dieu est la ressemblance ou l'image de la première vérité imprimée dans l'âme dès la création. Aussi Jean Damascène : La connaissance de Dieu a été donnée à tous naturellement par Dieu. Mais l'image impresse de la première vérité mène à la connaissance du modèle lui-même. La forme par laquelle nous connaissons l'âme ou l'ange est l'âme raisonnable ; elle se considère comme une ressemblance, elle se connaît et se comprend, en se rapportant à soi-même. Elle se prend donc comme une image qu'elle rapporte à un modèle supérieur, et connaît Dieu une seconde fois (*per modum acquisitionis*); ou bien elle se compare comme image à un autre objet qui n'est point son modèle, et connaît ainsi l'ange comme rapproché d'elle, c'est-à-dire par proportion et comparaison avec elle.

De là le mot de saint Augustin : *anima cognovit Deum supra se, se in se, angelum juxta se.*

Mais pour connaître ce qui est en elle, puissances, vertus et sciences, elle les prend comme images. Aussi leur différence est-elle seulement rationnelle, et non pas réelle. Il y a la chose connue, et la forme par laquelle elle est connue. Ceci rend manifeste la différence dans les formes intelligibles abstraites de la matière et de toutes les circonstances concomitantes.

Mais les formes abstraites par considération sont celles par lesquelles on connaît les choses corporelles et fondées sur les corps. Supérieure aux choses corporelles,

la nature de l'intellect a sur les formes corporelles un merveilleux pouvoir de les abstraire ou de les appréhender. Elle les abstrait d'abord des sens, ensuite de l'imagination et de toutes les conditions matérielles : figure, situation, etc. après les avoir dépouillées de toutes conditions matérielles et d'existence singulière, elle les reçoit abstraites, universelles, communes et immatérielles comme genres, espèces, différences par le propre ou par l'accident. Or, cette abstraction se fait, non pas par action, mais par considération.

Voici, d'après Avicenne, la manière de voir l'ordre de l'abstraction de la forme corporelle. Le sens extérieur, comme la vue, ne reçoit pas la forme qui est dans la matière, mais son image ou une forme semblable ; il ne la saisit qu'en présence de la matière ou de la forme qui existe dans la matière. Le sens intérieur ou l'imagination abstrait la forme par une abstraction plus grande, puisqu'elle la saisit, même en l'absence de la matière. Mais l'imagination ne dépouille pas la forme des accidents matériels, figure, situation, etc., sans lesquels elle la comprend.

Le jugement dépasse peu cet ordre d'abstraction. Il appréhende en effet les formes qui sont intentions des sensibles, n'ayant pas en elles-mêmes de ressemblance avec les formes matérielles, comme la bonté, la malice, ce qui convient, ce qui ne convient pas.

Mais le jugement ne saisit pas cette forme dépouillée de tous les accidents de la matière, parce qu'il l'appréhende particulièrement et selon sa nature propre, et par comparaison à la forme sensible imaginative.

La vertu intellective appréhende la forme corporelle, la dépouille de la matière et de tout ce qui l'accompagne, de sa singularité elle-même, et l'appréhende nue, simple,

universelle. Ainsi , lorsqu'elle appréhende la qualité d'homme attribuée à plusieurs à titre de nature commune, elle la sépare de toute qualité et quantité, situation, singularité. Si elle n'était pas ainsi dépouillée, elle ne saurait s'appliquer à tous à titre de nature commune.

La différence dans l'ordre de l'abstraction corporelle est donc marquée par les degrés suivants :

1° Le sens ; 2° l'imagination ; 3° le jugement ; 4° l'intellect.

Il faut noter pourtant, selon Avicenne , que les formes matérielles reçoivent accidentellement, en dehors de leur nature , des dispositions multiples qui ne sont pas dans leur essence, comme formes : de là vient que les abstractions diffèrent spécifiquement, on l'a déjà dit.

Quelquefois, on fait abstraction de la matière, non sans conserver en totalité ou en partie les dispositions matérielles : ainsi, dans le sens, l'imagination et le jugement. Mais quelquefois on fait abstraction de la matière et de toutes ses conditions : ainsi opère l'abstraction intellective ; c'est alors l'appréhension la plus vraie de la forme ; exemple : la forme humaine. C'est la nature substantielle à laquelle se rapporte tout ce qui est singulier dans l'espèce homme, dont également la définition est une. Mais comme il lui arrive d'être dans celui-ci , dans celui-là , dans un autre , elle est par là multipliée : *ce qui ne vient pas de sa nature.* Car si la nature humaine était le principe de la multiplication , l'homme ne serait prédicat que d'un nombre déterminé. Si l'humanité de Pierre constituait l'humanité, il n'y aurait pas l'humanité d'une autre personne. Reste donc que l'humanité tire accidentellement de la matière ce mode de multiplication et de division qui est dans les êtres singuliers.

D'autres accidents viennent s'y joindre. Quand elle est dans la matière , elle acquiert un mode de quantité , de

qualité, de situation, toutes choses abstraites de la matière : car si l'humanité se déterminait de tels accidents en tant qu'humanité, il faudrait qu'un homme ressemblât à un autre par ces accidents puisqu'ils se ressemblent par l'humanité comme telle; leurs qualités, leurs quantités, etc., seraient donc les mêmes.

Il faut noter aussi que la différence de l'appréhension vient de celle de l'abstraction qui est dans les formes elles-mêmes. Certaines formes en effet sont simplement abstraites de la matière et des conditions matérielles : telles sont les formes spirituelles que les philosophes eux-mêmes appellent formes métaphysiques. D'autres sont abstraites, *secundum quid*, de la matière, mais non pas des conditions matérielles : telles sont les formes mathématiques, la grandeur, le nombre, etc. La ligne et la figure, comme telles, ne se déterminent aucune matière d'or ou de bois ; mais elles se déterminent une situation, une position, et à ce titre ne sont pas abstraites de la matière ou de la condition matérielle en soi. Pareillement le nombre deux ou trois ne se détermine pas de matière, mais une multiplication ou division qui sont des conditions de la matière, on l'a fait voir plus haut.

Mais certaines formes sont abstraites *secundum se*, comme les formes physiques ou naturelles : le feu et la terre, l'os et la chair; mais elles sont abstraites de la matière et de ses conditions par la considération, suivant l'ordre et le mode indiqués plus haut.

Les premières formes seules sont comprises par la vision abstraite et intellectuelle. Cette vision, dit saint Augustin, comprend les choses qui n'ont d'autre image qu'elles-mêmes.

Les secondes formes sont appréhendées par la vision imaginative du sens commun ou intérieur, et par l'abstraction des conditions de la matière, de position, de situa-

tion, etc. Elles sont appréhendées par la vision intellectuelle, qui vient de la vertu intellective.

Les troisièmes formes sont comprises par la vision corporelle qui est le sens corporel particulier ou extérieur; et, au moyen de l'abstraction de la matière, elles sont saisies par la vision imaginative. C'est ensuite la vision intellectuelle qui les saisit par une abstraction plus ample de toutes les conditions matérielles.

CXIV. — DISTINCTION DE LA VERTU INTELLECTIVE, — APPRÉHENSIVE.

Il faut savoir qu'il est un intellect passif et corruptible, appelé matériel par Aristote, et un intellect incorruptible et séparable. Or l'intellect passif est une faculté inférieure de la partie intellective jointe à la partie sensible qui reçoit les espèces intelligibles dans les fantômes (*in fantasmatibus*). Il a fallu que cette faculté fût comme l'intellect qui est séparable, afin de comprendre les espèces abstraites des fantômes; et cette faculté continue les actes de la vertu intellectuelle avec les actes de la vertu sensible; celle-ci, en effet, offre matériellement, par les fantômes, les espèces intelligibles qui doivent être abstraites.

L'âme raisonnable, unie au corps, a seule cette faculté; quelques-uns l'appellent rationalité; c'est elle qui a valu à la cellule médiane du cerveau le nom de logistique ou rationnelle. Ce nom de raison lui vient de ce qu'elle peut dégager les universaux des particuliers.

Les différences de l'intellect séparé sont assignées selon deux modes : d'abord, selon la différence de nature, parce qu'il y a deux différences de la vertu intellective : intellect possible, intellect agent. L'autre mode dépend de la différence de l'ordre, et ici se présentent deux sortes de

vertu intellective : intellect supérieur et inférieur, ou raison supérieure et inférieure.

A propos de la première division, il faut noter que la nature de l'intellect est double : l'une est comme matérielle ; l'autre, formelle ; l'une est possible, comme une toile non peinte, mais sur laquelle on peut peindre tout ce qu'on veut ; elle ne reproduit aucune image, mais elle peut les recevoir toutes. Tel est l'intellect possible.

L'autre intellect est dit agent, comme la lumière ; nous avons imprimé en nous, par la nature, la lumière intelligible de la première vérité ; elle agit et rayonne sans cesse. Le Psalmiste a dit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Selon l'expression des physiciens, elle est à la manifestation des espèces intelligibles, ce qu'est la lumière aux couleurs.

L'existence de l'intellect possible est certaine, car sans la possibilité de la susception des espèces intelligibles, celui qui ne comprend pas n'arriverait jamais à comprendre. (Voir, à la fin du chapitre suivant, la preuve d'Avicenne.)

CXV. — DIFFÉRENCE DE L'INTELLECT POSSIBLE ET DE L'INTELLECT AGENT.

Les enfants, les adultes qui s'instruisent, ceux qui sont déjà instruits, les adultes instruits et qui réfléchissent, ont la puissance de comprendre, mais chacun d'une manière différente. Il en est de même de la puissance d'écrire. Chez l'enfant, c'est une puissance matérielle ; chez l'adulte qui apprend, c'est une puissance disposée ; chez l'écrivain consommé dans son art, c'est une puissance parfaite mais *in habitu* ; chez l'écrivain consommé exerçant actuellement son art, c'est une puissance parfaite et *in usu*.

Ainsi, l'intellect possible est de quatre sortes, selon Avicenne et d'autres philosophes :

1° Intellect qui n'a que la possibilité et est comme la puissance matérielle, à l'image de la matière première, qui n'a pas d'elle-même quelque forme, mais est le sujet de toutes les formes.

2° Intellect ayant une disposition, lorsque dans l'intellect sont possédés les principes, i. e. les propositions admises et connues par elles-mêmes : le tout est plus grand que sa partie ; si de termes égaux on soustrait des quantités égales, les restes sont égaux.

3° Intellect parfait, quand l'intellect possède la conclusion qui suit ces principes sans retour aux principes par réflexions.

4° Intellect en usage par réflexion actuelle.

Ces différents degrés de l'intellect spéculatif possible prennent les noms suivants :

1° Intellect matériel ;

2° Intellect *in effectum conclusionum*, par comparaison avec le précédent ; *in habitu*, par comparaison avec celui qui atteint la conclusion ;

3° Intellect *adeptus et in habitu*, par comparaison avec le précédent ;

4° Intellect *accommodatus in usu*.

Avicenne prouve ainsi l'existence de l'intellect agent : l'âme humaine est d'abord intelligente en puissance, et ensuite intelligente en acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte n'y peut passer que par la cause qui la fait passer de l'une à l'autre. C'est grâce à elle que dans les choses intelligibles nos âmes passent de la puissance à l'acte. Mais la cause de donner une forme intelligible ne peut être que l'intelligence *in effectum*, en acte (ou en vue de son acte). Il existe donc nécessairement un intellect agent.

CXVI. — L'INTELLECT AGENT EST-IL SÉPARÉ DE LA SUBSTANCE DE L'AME?

Cet intellect est-il différent? S'il est séparé, est-ce une intelligence créée? un ange incréé? est-il Dieu lui-même?

Augustin a dit dans les Soliloques : Nous remarquons trois choses dans le soleil : il est, il brille, il éclaire; ainsi, nous trouvons trois choses au sein de Dieu : il est, comprend et fait comprendre les autres êtres. Si Dieu est l'intellect qui fait comprendre, il est donc l'intellect agent.

Au premier chapitre de saint Jean, il est appelé la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. Cette lumière nous éclaire non pas pour faire connaître les choses sensibles, mais bien les choses intelligibles. Le Fils de Dieu est donc la lumière qui révèle les intelligibles; il est donc l'intellect agent.

On prouve que cet intellect est une intelligence créée, l'ange : les anges sont tous des révélateurs, selon la parole de saint Denys. On voit par Daniel et l'Apocalypse que les révélations les regardent. Cette révélation ne peut se faire que par la vertu intellective et par irradiation : aussi sont-ils appelés anges de lumière. L'intelligence angélique est donc l'intellect agent. La lumière de la première est inaccessible : *habitat lucem inaccessibilem* [1]. Elle ne sera donc pas intelligible. Il faut en effet une proportion entre celui qui voit et la lumière vue. Cette proportion existe entre l'intelligence angélique et l'intelligence humaine. Donc.....

On prouve par le Psalmiste que l'intellect agent n'est pas séparé de la substance de l'âme, et qu'il n'est qu'une différence d'une partie de la vertu intellective : *Signatum*

1. I Timoth., VI.

est super nos lumen vultus tui, Domine. Super nos signifie que cette lumière est dans la partie supérieure de l'âme. Nous avons donc depuis la création *une lumière impresse* pour la connaissance des choses intelligibles : c'est là l'intellect agent.

On dit encore : Un certain œil corporel voit par la lumière existant en soi, comme l'œil de la chouette voit dans les ténèbres sans avoir besoin de lumière extérieure; à plus forte raison l'œil intellectuel verra-t-il par une lumière existant en soi. Donc...

Je réponds : Pour comprendre ce qui est au-dessus d'elle, comme la divine essence et la Trinité des personnes, il faut à l'âme une irradiation de la lumière même de la première et éternelle vérité qui vient éclairer sa faculté la plus haute appelée *mens, intelligentia,* et dont saint Augustin a dit qu'elle est formée par la première vérité elle-même, sans l'intermédiaire d'aucune nature. Par rapport à cette vertu suprême et à ces intelligibles qui dépassent l'intellect humain, Dieu est dit intellect agent. La lumière qu'il nous envoie est la grâce pour contempler les choses divines. Pour connaître ce qui est sur le même rang qu'elle, les essences, vertus, ordres et opérations angéliques, l'âme a besoin de la révélation ou de l'instruction des anges. L'ange est ici intellect agent, par rapport à une vertu inférieure. Saint Augustin, en effet, distingue entre intelligence, intellect et raison. L'intelligence appartient à l'esprit incréé, l'intellect à la créature spirituelle, la raison aux natures des corps.

Mais pour connaître ce qui est dans l'âme, l'âme elle-même, sa puissance, son habitude, ses sciences et vertus, l'âme n'a pas besoin de lumière extérieure. Par une lumière innée, elle sait qu'elle est, qu'elle peut raisonner, sentir, savoir ou ignorer quelque chose, être juste ou injuste, en revenant sur elle-même.

Pour connaître ce qui est au-dessous d'elle, elle n'a pas besoin pareillement d'une lumière intellectuelle extérieure. La nature de l'intelligence humaine est supérieure aux choses corporelles, supérieure aux choses incorporelles, qui sont en elle comme dans un sujet, à savoir : puissances, habitudes, dispositions et affections ; la lumière d'une substance séparée n'est pas nécessaire à leur intelligence. C'est assez de la lumière intérieure, qui est l'intellect agent, *forme suprême* de l'âme.

CXVII. — DIFFÉRENCE DE L'INTELLECT POSSIBLE ET DE L'INTELLECT AGENT.

Il faut remarquer, d'après Avicenne, que l'opération de l'intellect agent consiste à éclairer ou à répandre la lumière de l'intelligence sur les formes sensibles existant dans l'imagination ou la faculté estimative. En éclairant, elle abstrait de toutes les circonstances matérielles ; une fois abstraites, elle les réunit ou les met en ordre dans l'intellect possible ; de même que, par l'opération de la lumière, l'espèce de la couleur est abstraite en quelque sorte et jointe à la pupille. Or, l'opération de l'intellect agent consiste d'abord à se tourner par la réflexion vers les formes qui sont dans l'imagination.

Quand ces formes sont éclairées par la lumière de l'intellect agent, abstraites de toutes les circonstances matérielles et imprimées dans l'intellect possible, cet intellect s'actualise et prend le nom d'intellect formé. Viennent alors la première opération de l'intellect possible, qui porte sur *les quiddités ;* la seconde, qui porte sur les *complexions ou principes* des sciences ; la troisième, *sur les conclusions.*

Ainsi : il connaît d'abord ce que sont le tout, la partie, les simples intentions. Secondement, la proposition ou la

complexion, qui est un principe connu par soi-même; ex.: le tout est plus grand que sa partie. Troisièmement, la conclusion qui suit, savoir: qu'un tout continu est plus grand que sa partie. *L'on recueille donc par voie d'induction la forme universelle* abstraite des singuliers par laquelle est formé l'intellect possible. L'opération de l'intellect possible formé s'achève par voie de syllogisme, de telle sorte que l'opération de cet intellect a lieu selon deux modes. L'un est comme inductif, puisque sa conversion se fait par la réflexion sur les formes sensibles, afin que la forme soit abstraite par l'action de la lumière de l'intellect agent, par lequel elle est informée; et ici se présente la différence avec le sens. En effet, le sens de la vue reçoit par l'action de la lumière l'espèce de la couleur, et ne juge pas sans conversion, quoiqu'il ne se convertisse pas. Mais l'intellect possible ne reçoit pas la forme intelligible et ne juge pas sans conversion. Tels sont les degrés de l'opération de l'intellect possible quant à ce qui a lieu par le ministère du sens.

Mais il est un autre mode d'opération par rapport aux formes qui n'ont pas besoin d'abstraction, comme les vertus, sciences, et autres choses qui sont dans l'âme ainsi que dans un sujet.

En effet, les espèces de ces choses ne sont pas abstraites des fantômes des choses sensibles, parce que les particuliers des choses universelles ne sont pas sensibles. Mais étant dans l'âme ou pouvant y être selon la chose, ils n'ont pas besoin des espèces par lesquelles on connaît les choses elles-mêmes. Pour cette connaissance, il n'est besoin que de la conversion de l'intellect possible, avec l'illumination de l'intellect agent.

CXVIII. — DIFFÉRENCE DE LA VERTU INTELLECTIVE APPRÉHENSIVE SOUS LA RAISON DE L'ORDRE. — DES QUATRE PARTIES DE CETTE VERTU.

Il faut savoir que la vertu intellective a une partie inférieure et une partie supérieure. Celle-ci est appelée par Augustin : Intelligence. Parmi les facultés appréhensives, l'intelligence possède une force suprême pour la connaissance de la vérité incréée, selon l'image ou espèce de la trinité dont elle porte l'empreinte depuis la création.

Trois faits, d'après Augustin, déterminent cette image : Mémoire, Intelligence, Volonté.

La mémoire est la faculté qui conserve l'image impresse de la première vérité. L'intelligence contemple cette première vérité à travers son espèce impresse. La volonté l'aime en vertu d'un appétit inné.

En d'autres termes : la mémoire est la faculté de l'intellect supérieur par laquelle la créature raisonnable peut penser à son principe efficient, puisqu'elle n'a pas toujours été ; preuve certaine qu'elle tient son être d'un principe étranger. L'intelligence est la faculté de l'intellect supérieur, par laquelle il peut penser la première vérité, la voir comme une lumière présente, et une cause exemplaire. La volonté est la faculté de l'intellect supérieur par laquelle il tend à cette vérité comme à sa fin. Il faut remarquer que, par cette faculté, les jugements de la vérité sur les principes des sciences sont imprimés en nous; c'est la raison de nos affirmations et de nos négations : le tout est plus grand que sa partie, et les autres jugements, innés, dit-on, à la nature de celui qui apprend à la lumière de l'image de la première vérité, dont une partie nous est impresse. De là le Psalmiste : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Notez encore que cette faculté est la même selon la substance que l'intellect agent. Mais, envisagée comme une certaine nature, elle est appelée intellect agent. En tant qu'appréhensive, elle reçoit le nom d'*intelligentia* ou de *mens*.

La faculté appréhensive inférieure de l'intellect, si on la considère comme une certaine nature, prend le nom d'intellect possible; ses actes ont été décrits plus haut. Considérée comme faculté appréhensive, elle s'appelle intellect spéculatif ou raison.

Remarquons donc que l'acte principal de cette faculté est de comprendre par soi. Il est en outre un certain nombre d'actes auxiliaires en tant que cette faculté est ordonnée au sensible, et, à ce point de vue, elle se subdivise en quatre facultés : *inventive*, *judicative*, *mémorative*, *interprétative*.

L'invention et le jugement distinguent les deux premières, parce qu'une double voie mène à l'intellect : la voie de l'invention, qui est dans la recherche de la vérité par soi; la voie du jugement, dans la discussion de la vérité acceptée d'autrui. La première est l'expérience personnelle; la seconde, l'instruction qui vient d'autrui. La voie de l'invention, est selon le mode de composition; la voie du jugement, selon le mode d'analyse, de résolution. L'invention va de l'effet à la cause; le jugement va de la connaissance de la cause à celle de l'effet.

Les facultés mémorative et interprétative se distinguent en ce que la première retient l'espèce connue, la seconde donne la connaissance. L'invention sert à la faculté cognitive avant l'intellection; la mémoire lui sert après l'intellection.

Les facultés judicative et interprétative sont par rapport à autrui; la première reçoit d'un autre la connaissance; la seconde la transmet à un autre. Celle-là donc

aide la vertu intellective avant l'intellection ; l'interprétative l'aide après l'intellection.

Les actes de la faculté investigative consistent à ingénier, expérimenter, appréhender, concevoir, raisonner. L'*ingénie* est l'extension de l'intellect à la connaissance de l'inconnu. L'*expérience* est la certitude produite par le sens. L'*appréhension* est l'acception simple de l'intellect, connue de l'homme ou de l'animal. La *conception* est l'acception complexe de l'intellect : ainsi, puisqu'il est animal, l'homme est sensible. Le *raisonnement* est l'acception augmentative de l'intellect (*ut quantum si homo est animal, homo est sensibile: et patet numerus*). L'investigation s'étend en effet à la connaissance, et c'est alors l'*ingénie*. Ou bien elle est en voie de connaître par le sens, et c'est l'expérience. Ou elle est en voie de connaître de trois manières par la raison. Il y a : 1° connaissance des choses simples (*ut dictionum*), connaissance de ce que marquent les dictions : c'est l'appréhension ; 2° connaissance des complexions, comme des énonciations ou propositions : c'est la conception ; 3° connaissance de l'argumentation : c'est le raisonnement.

On peut déterminer ainsi les actes de la faculté judicative : si elle se joint au sensible, elle discerne. Jointe à l'imaginative, elle doute et opine ; à la faculté cogitative, elle sait. Le doute est l'acception de deux parties avec la crainte du faux. L'opinion est l'acception d'une alternative avec la crainte de l'autre. Savoir est l'acte complet de l'intelligence. Voici l'ordre de ces actes. D'abord vient le discernement. Si le jugement fait défaut, naît alors le doute. Si le jugement s'affermit, vient la foi ou l'opinion. Si le jugement parvient à l'intelligence de la vérité, c'est la science. Le doute chancelle entre le vrai et le faux ; l'opinion croit une chose vraie ; la science est la compréhension certaine de la vérité.

L'acte de la faculté mémorative rationnelle est triple :

1° elle retient les espèces intelligibles; 2° elle les représente ; 3° elle rétablit les espèces omises ou oubliées. Notons qu'il y a une triple faculté mémorative : l'une conserve l'espèce sensible ; l'autre conserve l'espèce intelligible ; l'autre enfin conserve l'image divine imprimée en nous dès l'origine.

La faculté interprétative qui est indicative de l'intellect produit deux actes : excogitation et signification. La première est la configuration ou information de la pensée pour l'expression extérieure. La signification est la démonstration, par signes ou mots, de la pensée formée. Les signes sont confus et équivoques; on a donc accommodé les mots à la manifestation de l'intellect comme signes discrets et propres. La signification de l'intellect est devenue la faculté locutive. L'élocution est la démonstration extérieure, et par mots, du verbe intérieur conçu par l'esprit, i. e. de la pensée. Cette faculté n'est pas la même que celle d'émettre la voix. Celle-ci appartient aux êtres sensibles et privés de raison ; celle-là appartient aux êtres doués de raison. La pie, ceux qui dorment, ne parlent pas. Pour parler ou dire, il faut proférer avec intention. La pie et l'homme endormi, tout en articulant un mot qui a un sens, n'ont aucune intention ; aussi ne parlent-ils pas. L'animal raisonnable, l'homme seul parle. Par l'intention, la faculté d'élocution tient à l'intelligence ; par l'articulation, elle tient à la sensibilité.

CXIX. — DE LA PUISSANCE INTELLECTIVE MOTRICE.

Nous avons une puissance intellective dont la loi est le vrai ; nous avons de même une puissance motrice dont la loi est le bien.

Cette puissance est motrice comme par nature, et comme par appréhension. Dans le premier cas, elle est

triple. Le motif peut résider, en effet, dans le bien suprême ou syndérèse ; ou dans le bien infime, ce qui fait la sensualité ; ou dans le bien moyen, et il y a alors volonté naturelle. Il est en effet un bien supérieur et raisonnable qui s'appelle honnête ; il est absolu, nous entraîne par sa puissance, et nous attire par sa dignité. Le bien inférieur, ou corporel, flatte les sens ; il est apparent et relatif. Le bien moyen est naturel, comme être, vivre, comprendre, sentir toutes les choses de la nature. Un appétit particulier se rapporte à chacune de ces trois sortes de biens.

Cette faculté se distingue encore par l'appréhension du bien, selon qu'elle se tourne vers le bien immuable, vers le bien changeant, ou qu'elle est indifférente entre les deux. La première est la partie souveraine de la raison ou de l'intellect qui offre quelque ressemblance avec la suprême bonté imprimée dans l'âme depuis la création et reproduisant l'image de la Trinité : esprit, connaissance, amour.

L'esprit est la puissance qui conserve cette bonté souveraine ; la connaissance se produit par l'observation d'elle-même ; l'amour, par le désir qu'elle fait naître. C'est cette bonté souveraine qui nous inspire ces axiomes de droit naturel : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même ; et agis envers les autres comme tu voudrais qu'on agît envers toi.

La puissance motrice déterminée par le bien changeant est sensible quant à soi, et peut être considérée de deux manières : en soi ou dans son rapport harmonique à la raison. Dans le premier cas, elle a pour loi le bien sensible et muable ; dans le second, elle est soumise à la raison, comme on le voit dans l'appétit coucupiscible, irascible et dans le mouvement des membres. La puissance motrice indifférente entre le bien changeant et le

bien immuable est la faculté rationnelle après la partie suprême, ou libre arbitre. L'Ecclésiaste (xv) en parle en ces termes : *Dereliquit eum in manu consilii sui : ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi.*

Cette puissance a reçu des philosophes le nom d'intellect pratique, i. e. opératif, parce qu'il est le principe des opérations.

En voilà assez pour le moment sur les puissances de l'âme.

Explicit Summa de Anima Magistri Joannis de Rupella.

APPRÉCIATION

DE LA

PREMIÈRE PARTIE DU TRAITÉ DE L'AME.

CHAPITRE I.

PROLOGUE. — EXPOSITION. — INVOCATION.

Authenticité de la Somme de l'âme de Jean de la Rochelle. — Liste des principaux manuscrits. — Difficultés que présente l'étude de la Scholastique. — Le Commentaire sur les Sentences nous manque. — Moyen d'y suppléer. — Début du Traité de l'Ame : Prologue, Exposition, Invocation. — Méthode des Scholastiques. — Leur confiance dans la légitimité de nos moyens de connaître. — Jean de la Rochelle et Alexandre de Alès. — La Somme du Docteur irréfragable. — Traits généraux. — La question de l'existence de l'âme chez le maître et chez le disciple. — Egale influence de saint Augustin et des Arabes.

Le Traité de l'Ame est-il authentique? Un historien de la philosophie scolastique qui joint un rare esprit de critique à une érudition sans égale, M. B. Hauréau, se prononce pour l'affirmative [1]. Cette opinion se trouve confirmée par le grand nombre de manuscrits que M. Cholet a découverts dans les diverses bibliothèques d'Europe,

1. Casimir Oudin déclarait suspect l'un des deux Mss. de la bibliothèque Saint-Victor. C'est celui qui commence par ces mots : *Sicut dixit Johannes Damascenus*. L'on sait par des exemples trop nombreux combien la critique est difficile en pareille matière. Il a fallu des siècles pour restituer à leurs véritables auteurs des ouvrages dont l'ignorance ou la supercherie avaient faussé les attributions.

et dont quelques-uns sont presque contemporains de Jean de la Rochelle.

Voici la liste des textes dont nous possédons les variantes au texte principal :

Paris. — 3 mss. Bibl. nat. fonds Saint-Victor 538 ; — id. anc. fonds lat. 6686. A. — Mazar. 1049.

Arras. — Bibl. pub. 537.

Troyes. — Bibl. pub. 1891-1966-2036.

Strasbourg. — .....

Bruxelles. — Bibl. des ducs de Bourg. 2793-12025-5036.

Bruges. — Bibl. pub. 515 (olim 303), — 39 (olim 317), — 514 (olim 397). Id. — Grand-Séminaire S. B. 27.

Londres. — Bibl. regia 14 CIV f° 23 (olim bibl. Jacobæa 81).

Oxford. — Exeter College n° IX. 2° in-4° XVe s. — Collegii corporis Christi n° XLI 4. f° 84. — Rawlinson C. 241 f° 115.

Cambridge. — University library Hh. 4. 13.

Bâle. — Bibl. pub. F. IV. 28.

Rome. — Archives de la basilique Saint-Pierre.

Florence. — Bibl. de Sainte-Croix scammate 35, cod. 406.

Total, vingt-quatre manuscrits.

Entre ces nombreuses leçons, mûrement étudiées, nous avons fait un choix. Mais notre règle constante a été de ne modifier le texte principal que lorsque nous y étions invité par un avantage, ou forcé par la nécessité.

Nous venons de faire connaître la Psychologie de Jean de la Rochelle par une exposition scrupuleusement exacte du Traité de l'Ame et des Facultés, et par des extraits de ses autres ouvrages. La première partie de notre tâche est accomplie ; nous n'osons dire la plus aisée. Tout historien de la philosophie, qui a entrepris l'analyse et l'appréciation de l'œuvre d'un docteur scolastique, sait que rien n'est facile dans un pareil travail. Comment se dépouiller tout à coup des habitudes d'esprit et de langage de la philosophie moderne, pour entrer et se reconnaître dans ce monde intellectuel, encore si nouveau, si mal exploré,

malgré les efforts héroïques des savants qui font encore la gloire la moins contestée de notre pays? En pareil cas, le succès a ses dangers, aussi bien qu'une tentative infructueuse. L'un nous invite à une indulgence excessive; l'autre nous porte à une sévérité sans mesure.

Combien d'auteurs, à force de concentrer leur attention sur un sujet particulier, en exagèrent les proportions! Nous avons eu nous-même à lutter contre cet attrait dominant qu'inspire à la longue la plus humble matière. Ce sentiment, qui nous soutenait dans notre tâche ardue, pouvait nous faire altérer la vérité, en exagérant l'importance de notre sujet aux dépens de ce qui l'entoure. Un procédé sûr, mais lent et pénible, s'offrait à nous pour rétablir la perspective à chaque instant troublée par une préoccupation exclusive : nous l'avons trouvé dans une étude comparative des prédécesseurs et des contemporains célèbres de Jean de la Rochelle. Ainsi, nous avons pu voir notre docteur dans son siècle, et non pas un siècle dans un docteur.

Pour nous guider dans cette voie, nous avions d'illustres exemples. Puissions-nous devoir autre chose que l'érudition à la fréquentation assidue des grands historiens de la philosophie scolastique : les V. Cousin, les B. Hauréau, les Ch. de Rémusat, les X. Rousselot et les Fréd. Morin [1].

Avant que leur influence eût assuré l'empire à un esprit de critique impartiale, le nom de Jean de la Rochelle, docteur franciscain du XIIIe siècle, eût été pour le

1. Il faut mentionner parmi les travaux les plus utiles et les plus intéressants : l'*Ancienne philosophie exposée et défendue par le R. P. Kleutgen* (IV vol.) et la *Psychologie de saint Thomas d'Aquin, par M. J. E. Combes*. Nous n'avons pas besoin de dire que nous devons beaucoup aux Bénédictins et à leurs glorieux continuateurs. Il n'est pas de mine plus riche que l'*Histoire littéraire de la France*.

Traité de l'Ame une faible recommandation auprès de nos modernes psychologues. Mais la science est moins dédaigneuse aujourd'hui qu'à l'époque des Arcère et des Daunou. Aussi, à tous ceux qui veulent bien admettre les règles de critiques dont nous ne nous sommes pas départi, nous présentons avec confiance l'œuvre de notre vieux docteur, convaincu que leur jugement ne saurait lui être défavorable.

Nous avons déploré la perte du Commentaire de Jean de la Rochelle sur les Sentences de P. Lombard. Aucun ouvrage, en effet, n'était plus propre à nous montrer l'alliance intime qui régnait au XIIIe siècle entre la théologie et la philosophie. Certains passages, extraits des Sermons, nous aideront à combler cette lacune dans une certaine mesure.

Jean de la Rochelle est un homme de son temps; comme tous les docteurs scolastiques, il veut que les sciences soient étudiées en vue de la théologie. Ce texte : « Les étoiles, dans leur rang et dans leur course, combattirent contre Sisara », lui offre l'emblème transparent des docteurs qui réfutèrent les hérésies, non-seulement avec l'autorité des Écritures, mais encore avec les armes de la raison naturelle. « A leur rang » signifie que les sciences ne doivent pas être apprises pour elles-mêmes, mais pour l'Écriture sainte. « Dans leur course » veut dire qu'il ne faut pas s'arrêter à cette étude, mais la traverser pour ainsi dire en courant, pour arriver à la théologie [1].

1. « De stellis philosophiæ dicitur Iud. v : Stellæ manentes in ordine et cursu suo pugnaverunt contra Sisaram. Sisara, exclusio, significat hæresim. Stella sunt doctores physicis rationibus instructi, ut dicunt Dyonisius et Hilarius, qui circuierunt omnes scholas Græciæ, et Augustinus et alii, qui pugnaverunt contra Sisaram, quoniam non tantum scripturarum auctoritatibus, sed etiam physicis rationibus hæreses confutarunt. Sed notabile est quod dicit : in cursu et ordine. In ordine notatur quod philosophiæ non sunt addiscendæ propter se sed propter sacram Scripturam.

Les quatre animaux lui représentent les sciences et leur hiérarchie[1]. Le lion figure les mathématiques; la certitude de leurs démonstrations leur ôte toute crainte d'erreur. L'homme représente la philosophie morale, qui donne leur forme aux actions et aux mœurs, et comprend la science du droit canonique et civil. Le bœuf désigne la science de la nature; la terre que laboure le bœuf est le plus grossier des éléments. Sous les trois figures inférieures sont comprises : les mathématiques, qui ont pour objet les vérités nécessaires; la morale, qui s'exerce sur les probabilités; la physique, dont le domaine comprend ces deux sortes de vérités. Au-dessus enfin domine, comme l'aigle, la philosophie rationnelle, qui rend l'esprit pénétrant, dirige les autres sciences; et au-dessus des animaux s'étend le firmament, comme la théologie sur les autres études.

Il veut que les chrétiens étudient la philosophie, afin qu'on ne puisse pas dire comme dans le Livre des Rois (XIII) : « Or il n'y avait personne en Israël pour forger le fer, car les Philistins empêchaient les Hébreux de forger des glaives ou des lances. Ceux qui forgent le fer sont les

In manu notatur quod non semper in studio illo sedendum est, sed quasi transeundo transcurrendum est ad theologiam. » (Serm. VI.)

1. « Facies leonis comprehensionem figurat mathematicæ, quæ propter certitudinem demonstrationis, in modum leonis, nullam habet formidinem deceptionis vel erroris... Facies vero hominis comprehensionem philosophiæ moralis quæ actus humanos et mores informat, et ad quam pertinet notitia juris canonici et civilis. Facies vero bovis comprehensionem naturalis, quia est animal deputatum terræ culturæ, quæ inter omnia elementa magis habet de matérialitate...

« Sic ergo tres facies inferiores triplicis philosophiæ comprehensiones : mathematicæ quæ est in necessariis, moralis quæ in probabilibus, naturalis autem quæ in utrisque procedit. Per aquilæ faciem desuper, philosophia rationalis quæ, in modum aquilæ, usum ingenii reddit acutum et cæteras dirigit et rectificat; cæteræ autem sunt reales. Super autem ista animalia eminet firmamentum, quia super has præcessit theologiæ studium. »

docteurs en philosophie qui étendent les questions réfractaires, font des esprits autant de glaives, et manient comme des lances éclatantes leurs arguments qui frappent de loin. Or, les démons cherchent à détruire les études philosophiques; ils ne voudraient pas voir aux chrétiens un esprit pénétrant [1]. »

Suivant le point de vue où l'on se place, on peut, selon notre auteur, assigner un rang différent à la psychologie. Ainsi, il y a dans l'âme l'être et le connaître. Le point de vue de la connaissance est essentiellement logique, il comprend les genres et les différences. Le point de vue de l'être est double ; car l'être est absolu ou relatif au corps. L'être relatif est du ressort des études physiques et naturelles, qui considèrent les choses dans leur ordre, selon les causes inférieures.

Le point de vue de l'être absolu se subdivise encore, suivant que son essence est étudiée en elle-même : c'est l'affaire du métaphysicien ; ou suivant que son essence est rapportée à sa fin, et ceci regarde le théologien. C'est le théologien qui étudie les choses dans leur relation avec le bonheur ou la peine [2].

1. « Porro faber ferrarius non erat in Israël : cavebant enim Philistæi ne forte Hebræi facerent gladium aut lanceam. Fabri ferrarii sunt doctores philosophi qui inflexibiles et indomabiles dubitationes extendunt, et in modum gladiorum ingenia faciunt, et quasi lanceis splendentibus, rationibus de longe feriunt. Cautela ergo dæmonum est dissipare studium philosophiæ, quia nollent quod christiani haberent acutum ingenium. » (Serm. CXXXIX.)

2. V. ms. de S. Vict. 538. Après l'*explicit* du Traité de l'Ame, on lit la remarque suivante écrite de la même main : « Si quæratur cui parti philosophiæ supponatur tractatus iste, dicendum est quod anima potest considerari quantum ad rationem suæ cognitionis, vel quantum ad rationem suæ essentiæ, hoc est penes esse vel penes nosse. Si consideretur penes nosse, sic quæstiones illæ, quæ ad hoc pertinent, sunt de consideratione Logici qui considerat res penes genera et differentias. Si vero penes esse, hoc potest esse dupliciter : quia aut penes suum esse relatum ad corpus aut pene suum esse absolutum. Si penes suum esse relatum ad

Le début même du Traité de l'Ame nous transporte en plein moyen âge, au XIIIe siècle, devant la chaire de philosophie d'un couvent. Selon l'usage de l'époque, nous avons le prologue, l'exposition et l'invocation.

Si tu t'ignores toi-même, la plus belle de toutes les femmes, va, mets-toi à la suite des troupeaux, etc. Telle est la forme énergique que l'Ecclésiaste avait donnée au connais-toi toi-même, de la sagesse des anciens. La maxime antique était gravée sur une lame d'or au fronton du temple de Delphes ; c'était aux fidèles à en pénétrer le sens. La maxime adoptée par les scolastiques est écrite à la première ligne de tous ces traités de psychologie qui initient le lecteur à la connaissance de ses facultés et de sa substance. Mais ici, point de réticences, point d'ambages. Quelle leçon dans ces simples paroles pour tous les hommes fugitifs et errants hors d'eux-mêmes !

L'âme est la plus belle des créatures, parce qu'elle est la partie la plus noble de l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu. Sur ce point, en particulier, le christianisme est d'accord avec le stoïcisme. Il faut retrouver d'abord et accentuer ensuite avec plus d'énergie ces traits de la divine empreinte primitivement gravée dans l'âme. Si, au lieu de travailler à les découvrir, on les oublie, on les laisse s'oblitérer, c'est la nature animale de l'homme qui reprend le dessus, et il mérite la censure du vieux

corpus, sic est de consideratione naturalis Physici qui considerat res prout ordinantur secundum causas inferiores. Si autem penes esse absolutum, hoc iterum potest esse dupliciter quia aut penes suam essentiam consideratam in se, et sic est de consideratione metaphysici, cujus est considerare res aut penes suam essentiam prout est relata ad suum finem, et sic est de consideratione theologi, cujus est considerare res prout ordinantur ad beatitudinem vel ad pœnam. Et sic diversis partibus philosophiæ supponitur tractatus iste.

Au-dessous on lit en caractères tracés de la même main : De Divisione Gratiæ communiter et Linea Justitiæ, seu verius et melius de Virtutibus.

docteur : *Hanc tuam si ignoras pulchritudinem, irrationabilibus gregibus compararis : unde, vade et abi, post greges caprarum* [1].

Aussitôt le maître nous indique la voie à parcourir : dans la Considération de la substance de l'âme, de ses facultés et de leurs actes, nous trouvons son admirable beauté.

L'Invocation exprime un désir et une crainte, qui rappellent le double caractère de Jean de la Rochelle. Le maître de philosophie demande la sagesse, le moine supplie son Dieu de ne pas se détourner de lui.

Ici nous devons défendre les docteurs scolastiques contre ceux qui leur reprochent leurs citations et leurs commentaires subtils sur les textes sacrés. Un historien impartial doit tenir compte des mille circonstances qui font du développement de la civilisation une chose essentiellement relative, et ne pas demander tous les progrès à une année, ni même à un siècle. Pour allumer le flambeau des lettres, éteint pendant les invasions barbares, la raison ne suffisait pas, il fallait la foi. La foi produisit des œuvres gigantesques, telles que *Le Livre des Sentences :* ce fut l'aliment dont la flamme nouvelle allait se nourrir. Avant l'ouvrage de P. Lombard, vous avez des esprits secs et rigides formés à l'enseignement du Trivium et du Quadrivium. A dater de 1150 paraissent tous les grands docteurs. Nous ne prétendons pas qu'ils

1. Dans la Somme des Vices, où Jean de la Rochelle suit de près et copie même Alexandre de Alès, nous trouvons un passage analogue : « Species ipsius animæ similitudo Dei est. Et ab hac specie dicitur speciosa, et speciosior omnibus creaturis, sicut dicit sanctus Bernardus, in libro de diligendo Deo, exponens illud de anima : Si ignoras te, o pulcherrima inter mulieres, scilicet creaturas, egredere et abi... »

Dans la Patrologie de Migne, T. CLXXXII, col. 974, se trouve le livre De diligendo Deo. On peut voir à la col. 976 que la citation n'est pas tout à fait semblable à celle de Jean de la Rochelle.

aient puisé toute leur philosophie à la source de la Bible et des Pères. Il faudrait oublier ce qu'ils doivent et ce que doit en particulier J. de la Rochelle à l'antiquité grecque, par l'intermédiaire de saint Augustin et d'Avicenne. Mais nous verrons que la fidélité de nos docteurs à l'esprit de la Bible les sauva à la longue de l'esclavage de la lettre de la philosophie païenne.

Le point de départ d'Aristote et d'Avicenne, qui ne fit guère que l'interpréter, nous en offre une preuve convaincante. L'étude des êtres organisés, qui acquièrent des facultés nouvelles à mesure qu'ils s'élèvent et se rapprochent de l'homme, inspire à Aristote l'idée de son *Traité de l'Ame*. Notre docteur profitera plus d'une fois sans doute des résultats considérables acquis par le philosophe grec; mais tout autre est son point de vue.

Avant tout, il est pour lui une grande idée qui explique le monde entier des créatures: c'est l'idée du Créateur. Dans l'idée de l'être parfait, il trouve l'explication et la raison dernière de l'être contingent et imparfait que nous sommes. S'il sort parfois du monde intérieur, c'est lorsqu'il n'y voit plus de ressemblance avec l'image divine dont nous sommes la copie. S'il s'égare, c'est à la poursuite du modèle éternel sur lequel nous avons été créés. Plus d'un psychologue préférera sans doute la marche prudente de Bossuet, qui fait consister la sagesse à se connaître d'abord soi-même, pour s'élever de là comme d'un degré sûr jusqu'à Dieu; et ils estimeront qu'il eût rallié à son avis notre vieux docteur en lui citant cette parole de l'Écriture: « Seigneur, j'ai tiré de moi-même une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. » D'autres se rangeront sans doute à l'opinion de l'éminent philosophe à qui la métaphysique et la psychologie doivent un lustre nouveau: « L'absolu de la parfaite personnalité, qui est la sagesse et l'amour

infini, est le centre perspectif d'où se comprend le système que forme notre personnalité imparfaite, et, par suite, celui que forme toute autre existence. Dieu sert à entendre l'âme, et l'âme la nature [1]. »

Quelle que soit d'ailleurs notre appréciation sur cette question, elle ne doit pas nous porter à altérer un fait dont l'histoire seule est appelée à établir l'authenticité. Nous ne saurions donc voir dans Jean de la Rochelle un partisan de cette méthode qui débute par la psychologie, pour retrouver, par l'analyse et la critique de nos moyens de connaître, les principes métaphysiques auxquels nous devons conformer tous nos jugements. Ainsi procède le scepticisme moderne. La défiance qui révoque en doute la légitimité de nos moyens de connaître était un sentiment étranger aux docteurs du moyen âge. Ces penseurs éminents n'ignoraient pas que, pour démontrer la légitimité de nos facultés, nous n'avons d'autre témoignage que celui de nos facultés elles-mêmes. Mais ils passaient outre. Combien de fois, dans l'histoire de la philosophie, ne voyons-nous pas de grands esprits côtoyer ainsi les plus graves problèmes sans les aborder directement, parce que leurs préoccupations les portent ailleurs. Dans le monde des idées comme dans l'univers physique, l'on voit souvent sans regarder. Cette belle définition de la vérité : *adæquatio mentis et rei* [2], supposait que l'esprit pouvait atteindre la vérité elle-même, et qu'il l'atteignait toujours par l'emploi des méthodes dues à la logique. Loin d'être une question vitale et essentielle, l'examen de nos facultés n'est pour les docteurs du moyen âge qu'une question de logique ordinaire. L'on s'ex-

1. Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, par M. F. Ravaisson (p. 246).

2. Pourquoi faire toujours honneur à saint Thomas d'une définition qui se trouve dans Alexandre de Hales ?

pose à commettre un singulier anachronisme en lui donnant de plus vastes proportions. Autant vaudrait faire d'Alexandre de Hales, de Jean de la Rochelle et de saint Thomas, des contemporains de Kant, de Hamilton et de Jouffroy.

Si on n'employait pas l'expression de sens commun à la désignation d'une faculté générale, qui nous procurait toutes les vérités axiomatiques résultant de l'exercice des autres facultés dans leur mode primitif ; si le mot manquait, on n'en croyait pas moins à la chose. On était Écossais bien des siècles à l'avance, comme en témoigne le beau vers de Dante :

A guisa del ver primo che l'uom crede.

Quand l'esprit se sentait invinciblement entraîné dans son adhésion à la vérité, on obéissait à ce mouvement naturel de l'âme ; on ne le discutait pas. Quand brillait la lumière de l'évidence, on ne se demandait pas si l'on voyait bien. C'était un éclair : *fulgor quidam mentis assensum rapiens*, disent les vieux maîtres. On saisissait ce qu'on pouvait à cette lueur ; on courait aux objets, et non pas à la lueur elle-même. Les philosophes du XIIIe siècle étaient de grands métaphysiciens. La richesse de leur héritage a tenté plusieurs grands penseurs de notre temps. Pourquoi faut-il qu'ils n'en aient recueilli que la moitié en dirigeant le violent effort de leur scepticisme contre l'évidence du sens intime [1] ? Ils ignoraient donc que les docteurs de l'âge d'or de la scolastique étaient d'éminents psychologues, et qu'ils ne virent jamais dans leurs méditations sur l'âme une étude dangereuse pour la foi.

1. Voyez, par exemple, les tentatives faites dans ce sens par Gioberti et Lamennais.

L'originalité est pour un philosophe un rare et dangereux mérite. Faut-il l'attribuer à Jean de la Rochelle ? La lecture des premières pages du *De anima* nous fait incliner déjà à une solution négative. Il est avant tout préoccupé de l'autorité des philosophes qui l'ont précédé, et il leur fait une si large part, qu'à peine se réserve-t-il un mot ou deux pour exprimer une opinion personnelle, qui diffère peu de celle de ses illustres devanciers.

Alexandre de Hales son maître, Avicenne, saint Augustin, saint Jean Damascène, Aristote, lui fournissent des cadres à peu près invariables, et souvent il leur laisse le soin de les remplir. Au docteur irréfragable il a emprunté cette méthode qui a fait loi durant tout le moyen âge. Chez lui il a puisé cette érudition qui lui a permis de connaître la philosophie païenne et les Pères. Après une lecture superficielle du *De anima*, l'on serait tenté de croire que notre docteur doit tout à son maître. Ce serait une erreur. Il suffira de quelques rapprochements pour nous l'épargner.

Le Traité de l'Ame d'Al. de Hales est noyé, fondu dans la Somme de théologie composée par l'ordre d'Innocent IV. Cet œuvre immense comprend quatre parties, dont chacune forme un volume in-f°. L'on n'y compte pas moins de 349 questions principales, et plus de 3,500 questions secondaires. Le point de départ du docteur irréfragable est la vérité de la théologie, dont il compare les principes révélés par Dieu, aux principes de la raison, base inébranlable de toutes les sciences. Boëce a dit, dans le livre de la Trinité, qu'un homme instruit doit aborder chaque étude avec la méthode qui convient à son objet. *Unde in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit. Theologicæ facultatis inquisitionibus intendentes, cum adjutorio gratiæ J. C.; tale principium, initiumque capiemus.*

Ainsi débute, ainsi procède le docteur irréfragable. De même qu'il s'est demandé si la théologie est une science, et qu'il a examiné la question du premier principe, distinguant des causes matérielles, formelles, efficientes et finales; de même il voudra savoir si l'âme existe. Il la définira, l'étudiera au point de vue des causes. L'examen d'un certain nombre de définitions, l'exposition générale des questions, le conduira forcément à une idée qui servira de texte à une exposition particulière. Il définit cette idée, la divise, la subdivise à l'infini, la commente à force de textes sacrés et profanes, marque rigoureusement par des formules brèves et monotones la liaison des chapitres aux chapitres. Souvent à chaque thèse s'oppose une antithèse, et l'une est exclue par la solution, à moins qu'elles ne s'y concilient. La thèse est exposée par celui qui a pour mission de répondre aux objections (*respondens*, *resp.*). Celui qui l'attaque s'appelle *opponens*.

Tout ce que nous venons d'attribuer à Alexandre de Hales appartient à Jean de la Rochelle, moins le mérite de l'invention. Où trouverons-nous quelque différence entre le maître et le disciple?

Le docteur irréfragable est fidèle à son titre : il annonce dès l'abord qu'il traitera des questions de théologie, et négligera celles que comprend une autre science, la philosophie, ou ne les envisagera que dans leur rapport avec l'objet de la Somme : *Sed quia diffinitionum ejus quædam pertinent ad aliam scientiam: quantum conveniunt huic scientiæ disserendum est.*

La première partie de la Somme traite de l'existence et des attributs de Dieu. Dans la seconde partie, la considération des différentes causes l'amène à l'examen de la cause première en acte. Là se présente la question de la création, qu'il étudie jour par jour; c'est ainsi qu'il arrive à l'homme. La question LXIX indique sous une

brève formule l'objet des recherches de l'auteur : *de Entitate et quidditate Animæ rationalis.*

Avec l'aide et la grâce de Jésus-Christ, dit-il, après avoir considéré la substance spirituelle, c'est-à-dire l'ange, il nous faut étudier l'homme composé d'une substance spirituelle ou intellectuelle, et d'un corps. La science de l'âme tient de plus près aux études théologiques, nous en parlerons donc d'abord ; puis nous étudierons le corps au point de vue de ces mêmes études. Nous verrons enfin quel est le lien de l'une et de l'autre.

La première considération sur l'âme regarde sa substance ou son essence ; la deuxième, ses facultés ou ses actes. L'étude de la substance de l'âme donne lieu à quatre considérations : L'âme existe-t-elle ? Qu'est-ce que l'âme ? Pourquoi a-t-elle été créée ? Que contient-elle ? En d'autres termes, on veut savoir de l'âme, l'entité, la quiddité, la causalité, l'essentielle propriété ou disposition.

Alexandre de Alès établit l'existence de l'âme. Il en donne sept définitions, recherche la cause matérielle de l'âme, et se demande si elle est émanée de la substance divine (LX). Il étudie les causes formelles, *efficientes et finales* (LXI) ; l'âme en soi (LXII) ; l'âme raisonnable comparée au corps (LXIII) ; le mode de leur union (LXIV) ; les puissances de l'âme raisonnable en général (LXV) ; les puissances de l'âme raisonnable en particulier (LXVI) ; la puissance sensible intérieure qui a trait à la puissance sensible (LXVII) ; les forces motrices de l'âme (LXVIII).

Les chapitres suivants comprennent :

La puissance cognitive rationnelle (LXIX) ; l'acte de la vertu intellective, ou du sens intérieur (LXX) ; la force motrice rationnelle (LXXI) ; le libre arbitre (LXXII) ; la syndérèse (LXXIII) ; la conscience (LXXIII).

Jusqu'à la question LXXXVII se déroule une série de problèmes sur les différentes causes du corps humain ou

d'Adam ; sur le corps de la première femme ; sur leur état d'innocence. Ensuite l'auteur se demande ce que c'est que la vie quant à la définition et quant à la chose. La vie est-elle une substance ou un accident ? Est-elle l'âme ou quelque chose de l'âme ? Est-ce une puissance, un acte ou une habitude ? Le premier homme était-il mortel ? Viennent ensuite des questions très-difficiles à exposer même en latin, sur les rapports des deux sexes, la grâce de nos premiers parents, la connaissance et la science du premier homme, le mal, le péché, etc. Ici nous retombons dans le domaine de la théologie, en traversant une longue et subtile casuistique. Cette brève exposition du *de Anima* d'Al. de Hales, rattachée à ce qui le précède et le suit, nous permet d'en assigner le caractère. Ce n'est qu'un chapitre d'un immense travail. Ici s'accuse donc une différence bien tranchée entre notre docteur et son maître. Le Traité de l'Ame de Jean de la Rochelle est un ouvrage composé et publié à part. Il ne continue pas la tradition du docteur irréfragable, et cette infidélité, peu grave en apparence, est pourtant le signe d'un esprit nouveau, et doit avoir les conséquences les plus importantes. Evidemment le fait d'avoir consacré à l'âme un traité spécial nous montre que Jean de la Rochelle était mieux pénétré que son maître de la science grecque et arabe. La science de l'âme se dégage de ses liens, elle s'organise peu à peu, et va nous donner dès le XIII[e] une magnifique ébauche de psychologie, et nous montrer en perspective les brillantes destinées de cette science.

Après ce caractère général, voyons les traits particuliers.

Alexandre de Hales donne deux preuves de l'existence de l'âme : la faculté de raisonnement dans l'esprit, et la présence d'un moteur interne dans le corps.

Jean de la Rochelle apporte cinq preuves à l'appui de sa thèse. Distingue-t-il plus nettement que son maître et

qu'Albert le Grand ce qu'il emprunte à Avicenne de ce qu'il doit à Aristote? Nous n'oserions l'affirmer.

Alexandre de Hales s'exprime comme il suit: ..... *actus enim sunt prævii secundum rationem potentiis, potentiæ vero ipsi essentiæ. Ratiocinari enim discernere verum a falso et bonum a malo, artes invenire et interpretari, libere velle et ejusmodi indicant aliquid esse principium in homine quod non est in animantibus, vel vitam habentibus.*

Jean de la Rochelle rend ainsi la même pensée..... *et actiones quæ sunt proprie hominum, sicut ratiocinari et intelligere, discernere inter verum et falsum, bonum et malum, adinvenire artes et consiliari, et libere eligere. Erit ergo in hominibus principium ratiocinandi et intelligendi quod dicitur anima rationalis.*

Ce qui nous frappe dans le développement de cette thèse, c'est que Jean de la Rochelle semble avoir remarqué le premier le caractère original de la preuve apportée par le docteur de Bokhara. Il la cite sans la commenter : il adhérait donc à cette singulière hypothèse qui nous offre un premier modèle de l'homme statue et une sorte de prélude à la définition cartésienne de la substance. Comme si l'esprit avait besoin d'un procédé logique pour se connaître, et devait commencer par s'abandonner et se perdre pour se retrouver au détour d'une distinction artificielle! Une fois sorti de cet état, dit le philosophe arabe, il a un moyen d'imaginer et de savoir que l'essence de l'âme diffère de celle du corps. Mais pourquoi sortir de cet état, sinon pour faire trêve à la violence d'un effort d'abstraction contre lequel proteste la nature? Si nous devions sortir de cet état, le plus simple était de ne le pas admettre. Ce n'est pas la première fois que les Arabes donneront aux scolastiques le funeste exemple d'abandonner la réalité pour courir après les abstractions. Ceux-ci auraient évité ce péril en préférant la doctrine de saint

Augustin aux subtilités logiques des commentateurs d'Aristote [1]. Cette fâcheuse séparation n'est pas encore accomplie à l'époque de Jean de la Rochelle. Les deux influences se font également sentir, et notre docteur s'abandonne à l'un comme à l'autre. Ce n'est pas là le trait le moins curieux de la physionomie de ses ouvrages.

1. Les scolastiques ne comprirent le danger qu'en voyant sortir des doctrines arabes des conséquences menaçantes pour l'orthodoxie chrétienne. Ils s'en vengèrent alors en symbolisant dans Averroës le monstre de l'impiété. Mais, au commencement du douzième siècle, l'on étudiait avec ardeur les œuvres des Arabes. Quoique l'on puisse placer la date de la première traduction d'Avicenne entre 1130 et 1150, nos docteurs parisiens ne la connurent qu'un demi-siècle plus tard. Abélard et Gilbert de la Porrée ne la connaissaient pas.

CHAPITRE II.

LE DE ANIMA ET SPIRITU. — LES DÉFINITIONS.

Le *De Anima et Spiritu.* — Singulière destinée de cet ouvrage. — Jean de la Rochelle, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Alexandre de Alès. — Définitions de l'Ame. — Notre docteur donne au système péripatétique moins de précision qu'Albert le Grand et saint Thomas. — La Puissance et l'Acte. — Importance de cette théorie d'après Müller. — Les quatre dernières définitions. — Usage des définitions au moyen âge.

Après Avicenne, saint Augustin aura son tour. Jean de la Rochelle, du moins, est persuadé qu'il cite saint Augustin toutes les fois qu'il allègue le *De anima et spiritu.* Combien de contemporains, combien de philosophes postérieurs l'ont cru avec lui ! Saint Thomas, cependant, cite cet ouvrage, en l'attribuant à l'*anonyme de Cîteaux* (v. *De an. quæst. unica,* art. 12), et l'on en suspecta longtemps l'authenticité. Thomas de Strasbourg, général de l'Ordre de Saint-Augustin, partageait sur ce point l'opinion de saint Thomas d'Aquin. Bref, on l'a publié en l'attribuant tour à tour à saint Augustin, à Hugues de Saint-Victor, à Isaac, abbé de l'Étoile, et enfin au cistercien Alcher. Il a fallu que le travail des savants éditeurs de saint Augustin vînt éclairer l'opinion publique. En signalant tous les passages littéralement transcrits des auteurs où il est facile de les retrouver, ils ont pu établir que le *De anima* n'est point l'œuvre de l'évêque d'Hippone. L'auteur de la

compilation avait compté sans ce travail de la critique, ou il n'était pas lui-même en mesure de faire un choix judicieux; autrement, il se fût dispensé de mêler aux œuvres prétendues d'Augustin de longs extraits d'écrivains postérieurs de cinq ou six siècles. Il n'eût pas été plus facile à Hugues de Saint-Victor d'emprunter à saint Bernard et au cistercien anglais Isaac une trentaine de passages du livre qu'on lui attribue. Ce monument d'effronterie est imputé au moine Alcher par les graves auteurs de l'*Histoire littéraire*[1].

Le passage cité par Jean de la Rochelle est un de ceux, il faut l'avouer, qui contribuèrent à égarer la critique. Ne fût-il pas de l'évêque d'Hippone, ou n'eût-on que quelques doutes, ils seraient bientôt dissipés par la vraisemblance de l'attribution. Rien ne rappelle mieux cet esprit d'observation psychologique dont s'inspira si heureusement Descartes, que ces simples paroles : L'âme sait qu'elle cherche; elle sait donc qu'elle est.

N'ayant point entrepris une apologie à tout prix de Jean de la Rochelle, nous ne refuserons point de reconnaître la supériorité de ses contemporains, quand elle est réelle et incontestable. Nous avouerons donc qu'à la sécheresse de cette sorte de nomenclature qui est toute en citations sans commentaires, nous préférons les analyses variées de Guillaume d'Auvergne. L'un est esclave de ses textes et de ses autorités; l'autre se meut librement, développe, commente avec une véritable originalité. Le premier semble avoir travaillé pour être utile aux écoliers qui poursuivent un but pratique; le second provoque les observations des gens érudits et de loisir; au lieu d'imposer une doctrine toute faite et d'en charger la mémoire, il fait naître l'esprit d'examen, et l'alimente.

1. T. XII, p. 684.

Il faut tenir compte, sans doute, de la différence d'intelligence et de nature des deux auteurs; mais il faut songer aussi à leur situation sociale. Nous ne pouvions pas attendre le même livre du moine franciscain et de l'évêque de Paris [1]. Cette double remarque réfute d'avance tant d'assertions légères sur l'uniformité des études scolastiques qui auraient précipité tous les esprits dans le même moule, en les marquant d'une seule et même empreinte; mais nous y reviendrons plus tard.

Jean de la Rochelle est assez riche de son propre fonds pour que nous ne craignions pas de l'appauvrir en accordant aux autres les avantages qui leur reviennent. Disons donc que notre docteur et son maître lui-même, en étudiant la définition de l'âme, ont laissé dans leur ouvrage une lacune qui fut comblée par Albert le Grand. Celui-ci, en effet, ne se contente pas des définitions données par les saints Pères et les philosophes [2]. A l'imitation d'Aristote, il expose les opinions remarquables des sages de la plus haute antiquité. M. J.-V. Leclerc pensait que leur qualité d'inquisiteurs permit peut-être aux Dominicains de se livrer à l'étude du grec sans être inquiétés, et de mieux connaître Aristote par ses œuvres originales. Peut-être la supériorité relative d'Albert le Grand s'expliquerait-elle par une inspiration personnelle qui fit défaut aux deux docteurs franciscains.

A part cette différence, le point de départ des trois maîtres est identique, et les développements offrent la ressemblance la plus frappante.

Ici, pourtant, notre docteur reconquiert le rang qu'il avait perdu tout à l'heure. Nous reprochons à Albert le

1. Cf. Willelmi Alverni Episcop. Parisiens. de An. c. 3. p. 12 et 13.— Id. c. 4. p. 13. — C. 5. p. 16 et passim.

2. Albert. Magn. Tractat. XII. de formatione hominis secundum animam tantum.

Grand de multiplier les définitions à ce point que lui-même a peine à s'y reconnaître. Tout d'abord il en annonce sept qu'il attribue à des saints. Il nomme en toutes lettres ces saints auteurs : Remy, Alexandre (*in lib. de Motu cordis*), Sénèque, Cassiodore, Augustin, cité deux fois, et Jean Damascène [1]. Il faut avouer que la composition de cette liste a de quoi nous étonner. Il annonce ensuite trois opinions émises par des philosophes, et cite deux définitions d'Aristote qui diffèrent peu, comme on le pense bien, plus une définition d'Avicenne, qui traduit simplement Aristote [2].

Notre exposition a fait connaître les définitions données par Jean de la Rochelle. Il suffira de se les rappeler pour voir que la grande différence entre le maître et l'élève vient de l'ordre adopté par eux. Les autorités, cependant, ne sont pas tout à fait les mêmes. Alexandre cite la Genèse (c'est la 5e définition de Jean), *De an. et spiritu* (4e), Cassiodore, Sénèque (7e), saint Jean Damascène, saint Augustin.

Le travail de Jean de la Rochelle nous offre ici un enchaînement plus rigoureux ; il témoigne en outre une intention plus marquée de concilier l'antiquité païenne avec les Pères. Chalcidius est cité pour éclaircir saint Augustin. L'auteur du *De anima et spiritu*, la Genèse sont mis d'accord, autant que possible, avec Aristote ; et pour atteindre ce résultat, les interprétations subtiles ne font pas défaut. La définition de Sénèque, présentée la dernière, nous fait soupçonner une suite du Traité de l'Ame et de ses puissances, qui ne peut être qu'un Traité des Vertus. Ici donc, Jean de la Rochelle entre en maître

1. Quæst. LXIX, Membr. I, de septem defin. Sanctorum de eo quid sit anima.

2. Ib. Membr. II, de tribus defin. philosophorum de eo quid sit anima.

dans son sujet, et, par la façon dont il s'en empare, se montre digne de figurer à côté d'Al. de Hales, de Guillaume d'Auvergne et d'Albert le Grand.

Les définitions sont partagées en plusieurs groupes, selon qu'on envisage l'âme en général, ou le pur esprit, qui est la substance des anges; ou l'âme raisonnable, qui réunit ce double caractère.

Pour comprendre la définition de l'esprit, il faut admettre que les anges créés par Dieu reçoivent en même temps l'être et la lumière qui les éclaire. Ils le reçoivent *a primo esse;* de même le feu reçoit *a primo esse* la lumière que lui communique la quintessence ou nature céleste. Telle n'est pas la relation de l'homme avec son Créateur. Il reçoit la lumière en se tournant vers lui comme vers sa fin. Quand l'homme s'approche de plus en plus de la source de toute clarté, disent les scolastiques, *a primo suscipit illuminationem ultima relatione.* Il s'agit d'une opération naturelle, et non pas de la grâce, l'auteur le dit expressément.

L'âme, dans l'acte de la création, reçoit la lumière sans la percevoir. Le soleil est présent à l'aveugle; mais l'aveugle est pour ainsi dire absent du soleil. Sans la compréhension, la perception est impossible. Nous verrons plus tard la portée de cette profonde théorie.

La définition de Remy d'Auxerre est alléguée à propos de cette considération que *l'âme* peut être unie au corps de deux manières, comme le moteur à l'objet mû, comme le nocher à la nacelle.

Nous trouvons dans ce texte de Jean de la Rochelle l'indécision d'un esprit qui n'a pas su voir encore ce qu'on peut tirer des rapports de la philosophie païenne avec le dogme chrétien. L'exemple qu'il a choisi pour l'appliquer à l'âme, forme indissolublement liée au corps, sera repris dans un sens opposé par Albert le Grand et saint

Thomas. Préoccupés surtout de la question de l'immortalité, et de la conciliation de la métaphysique péripatéticienne avec le dogme catholique, ces deux docteurs essaieront de démontrer que, pour Aristote, l'âme intelligente est séparable du corps. Aucune école n'a propagé cette doctrine avec plus d'ardeur que celle des Jésuites de Coïmbre. En adoptant la définition aristotélicienne, ils la confirmeront par les décisions des conciles [1].

Il s'en faut de beaucoup que la théorie d'Aristote soit aussi nette et aussi décisive que veulent bien le dire Albert le Grand, saint Thomas et les Coïmbrois, quoiqu'elle ne se refuse pas absolument à leur explication. Ecartons tout parti pris sur ce sujet. Jean de la Rochelle nous paraît s'être tenu plus près de la vérité ; mais il faut avouer qu'un instant après il s'en éloigne.

Aristote avait fait de l'âme la forme que la nature aspire à réaliser, et voyait en elle le moteur immobile du corps. Sans intervertir les termes, notre docteur attribue à l'âme une inclination réciproque à celle du corps pour elle. Elle lui est unie par la nécessité d'une inclination naturelle; c'est un roi, c'est un gouverneur qui aime à administrer ses États.

Mais il revint bientôt à la tradition péripatétique en adoptant la célèbre définition du philosophe, ainsi traduite : *Anima est actus primus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.*

Dans la théorie du Stagirite, en effet, l'âme n'est pas une substance, mais une forme, la forme d'un corps dont elle constitue l'individualité : *Λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐκ ὥς ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον* [2]. L'âme est unie

1. Concile de Vienne sous Clément V, de summa Trinitate, § 2.— Concile de Latran sous Léon X, session VIII.

2. De An. I, 3.

au corps en tant que son acte, sa forme, sa perfection. Elle ne saurait être sans le corps, car elle est quelque chose du corps : Καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτε ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ψυχή· σῶμα μεν γαρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι [1].

C'est l'énergie d'un corps : Αὕτη γάρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος [2].

Le corps a le mouvement naturel, ses parties sont organisées pour les fonctions vitales. Il n'attend plus que l'acte même de la vie. Cet acte, c'est l'âme. Voilà pourquoi Aristote le définit : l'acte premier ou naturel d'un corps organisé qui a la vie en puissance.

Si Jean de la Rochelle avait voulu présenter la théorie complète du philosophe, il aurait ajouté, sans doute, que l'âme est une limite immobile d'où partent et où reviennent tous les mouvements[3]. Dans son immobilité inaltérable, elle serait simplement une habitude de l'être qui ne posséderait sa forme suprême qu'en puissance, et ne la réaliserait jamais. Elle resterait plongée dans un sommeil sans fin.

Mais, grâce à son activité indivisible, supérieure au mouvement et au repos, elle est l'acte premier de l'organisme atteignant sa fin et réalisant sa forme parfaite : Ἐν γάρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς εστιν· ἀνάλογον ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. Διὸ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει [4].

Cette profonde théorie de l'acte et de la puissance a

1. Mét. VIII, p. 168, l. XVIII.
2. De An II, 1.
3. De An. I, 3, 4.
4. De An. II, 1.

été reprise par les savants modernes, qui ne l'attribuent pas toujours à son véritable auteur. N'est-il pas étonnant de voir Müller remonter jusqu'à Platon, qui n'a sur ce sujet aucune idée précise, et citer Stahl, comme si personne ne l'avait précédé dans cette voie[1]? Cette ignorance est d'autant plus regrettable que ce savant illustre, arrivé à cette théorie par suite de ses recherches et de ses réflexions personnelles, l'aurait peut-être portée plus loin s'il l'avait étudiée chez celui qui la produisit pour la première fois. Souvent il arrive que, pour n'avoir pas bénéficié des travaux antérieurs, les savants ne font faire à la science que des progrès imaginaires. Il est impossible de ne pas exprimer ce regret, quand on voit à deux mille ans d'intervalle l'un des grands physiologistes de l'Allemagne donner, comme le dernier mot de la science, cette théorie de la puissance et de l'acte, qui ne saurait marquer à nos yeux le terme infranchissable de tout progrès.

Si les limites de ce travail ne nous obligeaient à rester dans le domaine de la psychologie, nous prouverions, par de nombreux exemples, que, dans les sciences physiques et naturelles, Aristote avait découvert plus d'une vérité dont on fait trop volontiers hommage aux savants du dernier siècle, et nous engagerions peut-être ceux qui l'attaquent violemment, sur la foi d'autrui, à essayer de le comprendre avant de le dénigrer.

Considérée à la fois comme âme et comme esprit, l'âme peut recevoir quatre définitions. Ecartons l'exagération dont est empreinte la définition attribuée à saint Augustin, et le désir immodéré de trouver partout des séries parallèles : on verra sous cette formule une pensée qui acquiert de jour en jour une faveur plus grande auprès des psychologues modernes.

1. Müller, Manuel de Physiologie, T. I, p. 26, trad. franç.

Pour expliquer le fait mystérieux de la connaissance, les anciens avaient recours à ce principe que le semblable est connu par le semblable, et prétendaient que l'âme est en quelque sorte les choses elles-mêmes. A cette théorie, Aristote opposait bien des difficultés. Les choses, disait-il, ne sont pas isolées ; les composés qu'elles forment sont en nombre infini. Comment l'âme subira-t-elle chacun de ces composés ? Il faudrait qu'il y eût dans l'âme non-seulement des éléments, mais leurs rapports. S'il y a, pour chaque genre, des éléments et des principes propres dont l'âme se compose, elle sera donc quantité, qualité, substance ? Chaque chose en connaîtra une, mais ignorera toutes les autres. L'on pourrait demander quelle est la chose qui ramènera toutes les autres à l'unité [1].

Chez les philosophes que combat Aristote, il s'agit d'une ressemblance ou, plus encore, d'une identité avec les éléments matériels. Chez l'auteur chrétien, la ressemblance ne se borne pas là, elle s'étend jusqu'aux anges, jusqu'à Dieu. Ceux qui voudraient l'exprimer en langage moderne et la justifier, diraient : « Cette comparaison de l'âme avec les créatures se fait au point de vue de l'idée. Or toute idée impliquant deux termes, il est dans le sujet une raison qui l'explique et qu'on peut appeler raison subjective. Il y a de même dans l'objet une raison qui le rend intelligible : c'est la raison objective. L'idée ne peut se produire sans une faculté de la concevoir résidant dans le sujet, et sans un caractère intelligible dans l'objet lui-même. De là cette définition profonde de la vérité, qui avait cours au XIIIe siècle : c'est l'égalité de l'objet et de l'esprit. Aristote lui-même n'avait-il pas dit : « L'âme est le lieu de toutes les formes » ? Les philosophes contemporains les plus illustres ne se demandent-ils pas si la na-

1. De An. I, 5, passim.

ture est autre chose qu'une sorte de réfraction et de dispersion de ce que l'esprit concentre, exprimant ainsi sous une autre forme la parole de Leibnitz : « Le corps est un esprit momentané » ?

S'éloigne-t-il beaucoup des scolastiques, ce philosophe anglais, si peu suspect de se nourrir de mystiques rêveries, qui définit la perception : « L'identité du moi et du non-moi, le rapport de deux termes, le *tertium quid* de deux formes unies, comme l'eau est l'identité de l'oxygène et de l'hydrogène. Le moi ne peut jamais avoir une connaissance du non-moi, sans être indissolublement uni à lui [1] » ?

Laissons toutefois l'autorité des individus pour recourir à celle de la science impersonnelle. Que nous en trouvions des preuves dans l'esthétique, science placée pour ainsi dire sur les confins de la matière et de l'esprit, cela ne surprendra personne. Mais nous allons sans hésiter dans le domaine des sciences physiques et naturelles, chercher l'éclatante confirmation de cette vérité. Lisez Hippocrate, Aristote, Galien; analysez les travaux de Harvey, de Bichat, de Candolle, de Jussieu, de G. Saint-Hilaire, de Cl. Bernard, et vous verrez que chacune de leurs découvertes suppose chez eux cette idée d'un concert admirable entre la fin et les moyens, et une sagesse universelle qui produit tout, par les voies les plus courtes, en soumettant la nature inanimée aux lois de l'esprit et de la raison. Depuis le grand philosophe grec, les Pères de l'Église et les scolastiques, jusqu'aux savants illustres de nos jours, c'est donc une même voix formée du chœur de tous les grands hommes, qui proclame cette vérité. Le sensible ne s'entend que par l'intelligible ; l'âme explique la nature. *Anima in se gerit omnium similitudinem.*

1. V. G. Lewes, T. II, p. 296. *Hist. de la Phil.*

La seconde définition de ce deuxième groupe est tout empreinte de l'esprit de saint Augustin et d'Aristote. Ainsi, les termes différents permettent de distinguer l'âme humaine de celle des plantes, des animaux, de la nature, des anges et de la nature de Dieu. Cette simple expression : *substantia quædam*, empêche de confondre l'âme, perfection du corps, avec cette autre substance non séparable du corps et périssable comme lui, qui vit dans les plantes et les animaux. Celle-ci, dit-il, n'est pas *substantia quædam, id est partim substans, quia non manet si separatur*.

N'y a-t-il pas une inexactitude dans les termes *si separatur,* appliqués à une substance dite plus haut *non separabilis?* En introduisant ici l'hypothèse de la dissolution du corps, on rétablira sans doute l'intention de l'auteur, et l'on aura une exactitude rigoureuse dans les termes, en même temps que dans la pensée.

Par comparaison avec Dieu, l'âme est définie de deux manières. Dieu est le principe de l'âme. On peut donc dire : *Anima est deiforme spiraculum vitæ.* Dans la pensée de l'auteur, *deiforme* exprime en même temps que la ressemblance de l'âme à la divinité dont elle nous offre l'image réduite, la qualité principale par laquelle elle diffère des êtres privés de raison : *spiraculum vitæ,* non-seulement la sépare de la nature des anges, mais l'un de ces deux mots a trait à l'esprit et l'autre à l'âme. Ici nous découvrons chez Jean de la Rochelle le trait essentiel et caractéristique des docteurs du moyen âge. Il prétend voir dans la définition l'énumération des trois natures de l'âme raisonnable (*deiforme*), sensitive (*spiraculum*), végétative (*vitæ*). Voici, certes, un violent effort pour adapter les conceptions chrétiennes aux cadres de la pensée aristotélique.

Il faut maintenant que Sénèque dépose en faveur de

notre foi. Suivant un procédé qui sera de plus en plus cher aux scolastiques, le texte de l'auteur latin est analysé, interprété grâce à un certain nombre de distinctions et de définitions empruntées à saint Augustin et à l'Écriture. Jean de la Rochelle perd de vue Sénèque pour le psalmiste, conclut absolument comme si le moraliste païen avait voulu distinguer l'homme de l'ange. Plus tard, les auteurs païens à leur tour seront invoqués à l'appui d'un texte biblique.

Le nombre toujours considérable de définitions apportées par les scolastiques lorsqu'ils étudient un objet quelconque, indique l'importance qu'ils attachaient à ce procédé. C'est qu'ils avaient puisé leur science dans les ouvrages d'Aristote ; et sur ce point, Aristote lui-même continuait la tradition des deux grands philosophes qui l'avaient précédé.

Socrate a deviné, Platon a nommé et admirablement décrit l'ensemble des opérations dialectiques par lesquelles l'esprit arrive à la science. Ce sont : l'induction, la division et la définition. Grâce à l'induction et à la division, nous pouvons reproduire dans nos connaissances les caractères des objets, nous saisissons leur identité et leur différence, le même et l'autre, l'un et le multiple, l'être et le non être, l'absolu et le relatif. Nous avons l'idée, qui est un rapport entre le particulier et le général. Ce rapport, sorte de nombre intermédiaire, qui tient à l'un et au multiple qu'il semble envelopper ou rapprocher, s'exprime par la définition. De là cette idée adoptée par Aristote lui-même que la définition est une sorte de nombre [1]. Des deux termes dont la définition formule le rapport, le plus important aux yeux de Platon est l'élément universel, vraie cause de l'élément particulier,

1. V. De partib. animal. VIII, 169, l, 30.

parce que la cause ne peut être qu'intelligente et doit concevoir tous les effets possibles qu'elle réalisera plus tard. L'idée du genre contient l'idée des espèces, et le particulier doit au général sa possibilité éternelle en même temps que son existence actuelle, en d'autres termes, son essence. L'universel est la loi du particulier, puisqu'il le contient, l'explique, l'ordonne. Il en est la fin ; les objets particuliers ne changeraient pas sans cesse, s'ils avaient eu eux-mêmes le principe de leur perfection. Ils changent parce que le variable cherche l'immuable, l'imparfait tend à se conformer au parfait; l'individu veut réaliser le type générique auquel il appartient.

Le passage suivant d'Aristote n'est qu'un commentaire de la doctrine platonicienne bien comprise : « La véritable définition doit non-seulement montrer l'existence de la chose, comme font la plupart des définitions, mais elle doit encore en contenir la cause et la mettre en lumière [1]. » Nous ne croyons même pas qu'on puisse attribuer au disciple une intention de critique malveillante à l'égard du maître qu'il interprète si bien en disant : « Certainement il paraît utile de connaître l'essence, pour bien comprendre ce qui cause la qualité dans les substances... Mais, réciproquement, la connaissance des qualités sert aussi, en grande partie, à faire connaître l'essence de la chose. En effet, c'est quand nous pouvons expliquer, suivant ce qui nous semble, les accidents de la chose, sinon tous, du moins la plupart, que nous pouvons aussi le mieux nous rendre compte de son essence. L'essence est le vrai principe de toute démonstration ; et il résulte de là que toutes les définitions où l'on ne connaît pas les accidents de la chose, et où il n'est pas même aisé de s'en

1. De An. lib. II, c. 2, § 1.

faire une idée, sont évidemment des définitions de pure dialectique et tout à fait vides.

Persuadés que les anciens ont trouvé les vraies méthodes scientifiques, les docteurs du moyen âge définissent à chaque instant, pour dégager des objets leurs espèces qui sont les ressemblances formelles des choses (*similitudines formales rerum*). De là cette longue et déplorable erreur, qui va s'accréditant de plus en plus, que tout objet défini est connu.

Dans la théorie qu'Alex. de Hales, Jean de la Rochelle, Albert le Grand et saint Thomas firent admettre au XIIIe siècle, les choses elles-mêmes nous transmettent leurs similitudes formelles; et pour que nous les percevions, il suffit qu'une seule sensation se produise. Nous verrons plus loin comment l'intellect actif s'empare de l'espèce sensible, dégage des êtres leur essence même et nous la révèle. Ainsi, les qualités secondes sont élevées au rang de principes premiers : le froid, le chaud, le sec et l'humide deviennent les éléments de la nature. Trompés par l'apparente fécondité de ce point de vue ontologique, nos grands docteurs virent l'univers entier à travers les mirages dérivant de formes vides, et des fantastiques créations auxquelles leur imagination finit par attribuer une existence réelle. Combien de temps n'a-t-il pas fallu pour dissiper ces illusions? L'œuvre des siècles dut être hâtée par le génie de Descartes, qui réussit enfin à réduire les qualités secondes à leur juste valeur, en montrant qu'elles ne nous donnent sur les corps que des notions relatives et variables.

Avec cette persuasion que pour savoir il faut définir, les scolastiques appliquaient leur procédé à toutes les sciences, à commencer par la physique. La métaphysique, qui la suit dans la classification des œuvres d'Aristote, n'en fut pas exempte. Ne nous étonnons donc pas de

voir notre pieux docteur poser et débattre gravement sept définitions de l'âme au début de son traité. Il était, nous dit un auteur, magnifiquement instruit dans la philosophie aristotélique. Or, en bon péripatéticien, il appliquait méthodiquement les procédés de la physique à la psychologie.

Les éléves d'Aristote dépassèrent leur maître, et alors l'abus n'eut plus de limites. Ouvrez ces antiques volumes dont le seul aspect nous inspire une sorte de vénération religieuse : vous serez effrayé de voir la quantité de questions auxquelles il fallait répondre par des définitions. Qu'est-ce que la science ? quelle est sa nature intime ? qu'est-ce que la matière, la forme et la privation? L'on nous dit ensuite ce que sont les principes naturels. Toutes les idées doivent venir se classer dans les cadres réguliers de la science humaine, même les causes par accident, même la fortune et le hasard.

Des principes et des causes on passe à l'examen de la quantité discrète et de la quantité continue. Se rapportent-elles à la quantité en soi, comme les espèces au genre? Le lieu, ce qu'il contient, ce qu'il ne contient pas, ou le vide, étaient encore matière à définition. Le temps, le mouvement, la création étaient soumis au même procédé. La création se distingue-t-elle des choses créées? est-elle un être réel, ou une mutation, ou une action qui passe? Qu'est-ce que le ciel? Combien de sortes de ciel? Comment définir ces différentes espèces? Si de la sphère de l'incorruptible on descend à ce qui périt, il faut définir les êtres sublunaires, les quatre éléments, le froid, le chaud, le sec, l'humide. Mais chacune de ces entités est susceptible de modifications ; il faut les définir : altération, génération, corruption, intension, rémission, action, réaction, mixtion et mixte.

En regardant cette physique, dont l'ensemble présente

l'aspect de constructions hardies, mais en l'air, on se rappelle le mot de l'historien qui caractérise si bien l'abus du style gothique : une malédiction de pyramides ; et l'on se demande si toutes ces vieilles formules ne sont pas tombées dans un discrédit bien mérité? Ne les jugeons pas cependant avec les idées de notre époque ; nous comprendrons qu'elles eurent une utilité relative.

Loin de s'épuiser dans ces constructions logiques qui réalisaient des merveilles de statique intellectuelle, les vieux logiciens allaient se fortifiant tous les jours. Un demi-siècle encore, et l'esprit, plus fort que la science qui l'a formé, lui fera subir une évolution nouvelle. Nous verrons les chefs de cette glorieuse école franciscaine que Jean de la Rochelle contribua pour sa bonne part à organiser, renoncer à une méthode surannée pour essayer un procédé nouveau. Alors les Thomistes définissent encore, mais les Scotistes commencent à distinguer. Laissant à leurs rivaux la stérile fécondité d'une analyse purement logique , ils tenteront de comparer les phénomènes. Comprennent-ils déjà que la valeur des faits est dans leur série, dans leur ordre et leur loi ? Toujours est-il que l'espèce sensible qu'ils admettent encore ou dont ils conservent au moins le nom, ne joue plus le rôle de moteur de l'esprit. Sa propre activité suffit à la pensée. Peu importe désormais l'essence de l'objet ; nous n'avons plus à nous inquiéter des similitudes formelles; ce sont de pures apparences extérieures, et, suivant l'expression d'Occam, les signes des choses. A travers un voile impénétrable, la nature fait entendre un vague et énigmatique langage ; il s'agit de le comprendre et de l'interpréter.

CHAPITRE III.

ORIGINE DE L'AME.

L'âme *quantum ad fieri*. — Que penser de semblables questions? — Les anges et les sphères d'après les docteurs arabes. — L'émanation rejetée par les scolastiques. — Les maîtres abandonnent Aristote pour le dogme. — Création de l'âme et péché originel. — Opinion de saint Augustin. — Opinion de Jean de la Rochelle. — Il envisage les trois systèmes. — Ligne de démarcation entre le docteur franciscain et Amaury de Bène. — Rôle de l'observation psychologique. — Silence de Jean de la Rochelle sur Aristote à l'endroit de la cause finale. — Son opinion n'est pas indifférente lorsqu'il s'agit de la détermination de la matière. — Mouvement général de la scolastique dans le même sens. — Principe fécond développé par Duns Scot. — Composition de l'être et de l'essence. — Manœuvre hardie de notre docteur. — Les quatre causes ramenées au dualisme de la Puissance et de l'Acte. — Jean de la Rochelle s'élève au-dessus du Péripatétisme.

L'étude de l'âme *secundum rem* se décompose, pour Jean de la Rochelle, en deux questions principales qui renferment un certain nombre de divisions secondaires.

La première question générale posée dans le langage de la scolastique est celle-ci : « Qu'est-ce que l'âme *quantum ad fieri?* » Les modernes diraient : « Quelle est l'origine de l'âme? »

Certes, dans l'énoncé d'un pareil problème, il y a pour les esprits prévenus contre la scolastique un beau prétexte à récriminations. Ne semble-t-il pas, en effet, que ce genre de recherche soit bien plus propre à surexciter les imaginations d'une époque éprise à la fois de l'amour du merveilleux et des discussions subtiles, qu'à satisfaire les esprits désireux d'arriver par une méthode scientifique à l'acquisition de vérités positives? Le philosophe qui condamnerait ainsi nos vieux docteurs, porterait une sentence qui pourrait se retourner contre lui-même, car elle attaquerait non pas seulement quelques générations, mais le genre humain tout entier. Ses intérêts les plus naturels,

les plus légitimes, l'ont toujours porté à scruter ces grands problèmes, parce que dans tous les temps l'homme aspire à la science. Les axiomes d'une science soi-disant positive n'arracheront pas les grands esprits à ces préoccupations incessantes, qui, si elles font notre tourment, font aussi notre noblesse, comme l'a si bien dit M. Renan. Dominée par un irrésistible et douloureux attrait, l'humanité y reviendra toujours, et elle dira toujours comme Athalie :

> Un songe! me devrais-je inquiéter d'un songe?
> Je l'évite partout, partout il me poursuit!...

Loin donc de leur infliger un blâme dédaigneux, louons ces vieux docteurs : à leur jour, à leur heure, ils poursuivirent d'une ardente recherche l'objet de ce rêve qui se dérobait à leurs mystiques aspirations, il est vrai, mais, en fuyant sans cesse, entraînait après lui et élevait sans cesse l'ignorance humaine vers une source de plus en plus haute!

Quand ces questions sont étudiées avec une ardeur croissante, ce redoublement de zèle n'accuse point une époque de décadence, mais annonce au contraire un siècle de laborieuse et féconde rénovation Ainsi voyons-nous les premiers Pères de l'Église y consacrer une part considérable de leur temps et de leur génie. Nous pouvons citer les Athanase, les Grégoire de Nazianze, les Chrysostome, les Cl. d'Alexandrie, les Cyrille, les Lactance, les Hilaire, les Ambroise, les Tertullien, les Macaire et les Augustin. Ces héritiers de la sagesse antique n'avaient pas inventé ce genre de questions, mais ils s'y appliquaient avec l'esprit de foi et d'humilité.

Platon et Aristote, qui ont agité les mêmes problèmes, seront-ils accusés aussi d'ignorance et de subtile barbarie? Souvent il arrive que les premiers Pères s'appuient sur leur opinion ; mais ils dépassent leur système, grâce

au souffle chrétien qui les emportait au delà des horizons entrevus par le monde ancien.

Le point de départ des scolastiques du XIIIe siècle est une théorie empruntée en partie à Platon et en partie à Aristote. Ils en ont puisé les éléments tantôt chez les Pères, tantôt chez les philosophes arabes, et en particulier chez Avicenne. Dans ce système, on admettait avec ce dernier philosophe qu'à chaque intelligence ordonnée dans une série hiérarchique, correspond une sphère céleste mise en mouvement par elle. Pour les docteurs arabes, ces intelligences sont devenues des anges, et c'est par un singulier mélange de la théorie platonicienne des idées et de l'émanation des Alexandrins, qu'ils expliquent leur action sur le monde sublunaire. De même que le ciel influe sur la formation du corps, l'ange qui préside au mouvement de la sphère inférieure produit l'âme humaine par une véritable création, et il crée sans cesse, non-seulement les âmes des hommes, mais l'âme des animaux et toutes les formes substantielles [1]. Cet ange, d'ailleurs, n'est autre que l'intellect séparé, auquel l'intelligence humaine doit les formes intelligibles.

Ils auraient cru rabaisser la majesté divine et altérer sa simplicité, s'ils lui avaient attribué une création autre que celle de l'ange le plus parfait [2].

Si l'on veut mesurer toute la distance qui sépare les scolastiques des Arabes, des Néoplatoniciens, des sectateurs du Lycée et de l'Académie, il faut lire le chapitre XIV du *De anima* de Jean de la Rochelle. Le titre seul de ce chapitre nous avertit que l'auteur a rompu avec les théories des sages de l'antiquité. *Quod anima non sit de divina substantia.* Jean prouve son assertion par une

1. Cf. saint Thomas in lib. II. dist. XVIII, q. 2. a. 2.
2. V. Avicenne, de Intell., cap. IV, dist. 3. — Lib. de Causin. prop. 5.

raison empruntée à saint Augustin : « Si l'âme était d'une substance divine, elle ne trouverait aucune source d'erreur ni en elle-même ni au dehors ; elle ne pourrait ni pâtir ni agir, ne serait susceptible ni de progrès ni de décadence. Le même Père n'a-t-il pas dit (*in libro LXXXIII Quæstionum*) : « La divinité ne peut se tromper ; l'âme est susceptible d'erreur ; elle n'est donc ni vérité ni sortie de la substance de la vérité, car la divinité est la substance divine » ? Et encore : « D'une substance simple ne peuvent naître des substances différentes ; or la substance divine est simple ; les âmes humaines diffèrent entre elles quant à leurs substances : elles n'émanent donc pas de la substance divine. »

Entre les conceptions du monde païen d'une part et du monde chrétien de l'autre, ce seul mot d'émanation suffit à tracer une ligne de démarcation profonde. Nous ne voudrions pas que la généralité de notre expression nous fît accuser d'attribuer aux fondateurs de l'Académie et du Lycée une doctrine qui n'a son développement parfait que chez les Alexandrins. Il faut l'avouer toutefois, la tentative du néoplatonisme, de fondre en un seul corps de doctrines les systèmes des deux grands philosophes de la Grèce, eut sa raison d'être. Dans les principes des maîtres, les disciples surent voir des conséquences qui tendaient pour ainsi dire d'elles-mêmes au syncrétisme dont ils firent l'essai.

La doctrine la mieux connue des scolastiques est celle d'Aristote. Chez ce philosophe, la question de l'origine de l'âme tient à la question plus générale de l'origine du monde. Malgré tout leur respect pour lui, ils tenaient trop au dogme pour se laisser séduire à son principe de l'éternité de l'univers. Ils virent de bonne heure que ce principe était gros d'erreurs et de contradictions, telles que l'existence d'un nombre à la fois actuel et infini

d'âmes séparées, nombre infini qui, néanmoins, s'augmente à chaque minute, dans l'hypothèse où, à la mort, les âmes ne s'uniraient pas à des corps nouveaux. Le grand mérite d'Aristote était d'avoir nettement indiqué la différence essentielle de l'esprit humain et du principe vital des substances naturelles, en inférant de l'immatérialité de l'esprit, son immortalité même [1]. Le maître n'avait-il pas d'ailleurs un vague sentiment de la faiblesse de sa doctrine lorsqu'il se bornait à un seul mot sur l'origine de l'âme humaine? Elle vient, dit-il, du dehors (θύραθεν). Encore entend-il parler de l'âme raisonnable, qui seule avait l'existence avant la génération, puisque le seul rôle des autres âmes consiste à être l'acte du corps [2]. Il enseigne dans la Métaphysique qu'une forme substantielle ne saurait subsister en dehors de l'être informé par elle [3], sans préjudice cependant pour une existence postérieure à la dissolution, comme on le voit pour l'esprit humain, qui survit à la mort du corps. Que de tortures préparées aux savants, dont la patiente exégèse s'est vouée à la conciliation de ces palpables contradictions [4] !

Grâce au dogme, notre docteur a donc su éviter l'écueil du panthéisme.

Nous le voyons maintenant aux prises avec le matérialisme qui se présente à lui sous une forme particulière à cette époque. Selon son habitude, Jean de la Rochelle établit sa thèse de la façon la plus nette et la plus catégorique : *quod non de materia corporali facta sit anima,*

1. Il n'en est pas moins vrai que son opinion a vacillé sur ce point. Les théologiens du XVIe siècle n'ont pas laissé passer cette variation sans la noter. De là des controverses dont on peut voir un exemple dans le docte et pieux Suarez (de An. lib. I, c. 11).

2. De generat. anim., lib. II, c. 3.

3. Mét. lib. XII, c. 3.

4. V. Toletus, in Arist. lib. III, de An. c. 5. q. 15. add. Maurus in Arist. Met., lib. XII, c. 5.

omnibus patet; quod ipsa sit incorporea. Sous une apparence naïve, cet argument cache un sens profond. Il contient le germe dont on verra plus tard l'éclosion dans la preuve de la spiritualité de l'âme par l'incompatibilité des idées de matière et de sujet pensant.

L'âme n'a même pas de matière spirituelle. Saint Augustin le prouve. Si elle a été faite, et si elle est faite maintenant d'une matière spirituelle, à quelle espèce appartient-elle? quel rôle joue-t-elle dans la création? Privée de vie, elle ne saurait être d'une substance vivante. Vivante, elle est ou Dieu, ou ange, ou bien homme, ou animale ou végétale, ce qu'il répugne d'admettre. Cette matière spirituelle devrait exister partout, sans solution de continuité, car il faut qu'elle se trouve partout où il y a quelque substance spirituelle; mais les substances spirituelles sont séparées. Cette matière sera donc répandue dans le tout, où il y aura autant de matières que d'âmes. Les deux hypothèses sont inadmissibles.

Malgré la brièveté de ce chapitre, et l'absence de toute réflexion personnelle de la part de l'auteur, nous voyons clairement le but qu'il poursuit. Sans nous arrêter à préciser le sens particulier des mots matière et forme dans le péripatétisme, nous constatons une tentative de Jean de la Rochelle pour faire adopter un point de doctrine qui a soulevé les plus graves contestations.

Selon Aristote, l'âme étant au corps ce que la forme ou principe actuel est à la matière, simple possibilité, c'est par abstraction seulement que l'une peut être considérée en dehors de l'autre. L'âme est la perfection des organes; leur entéléchie, la vie du corps. Elle n'est donc pas une substance, et ne peut être réellement séparée de l'élément qu'elle doit enfermer. Cette deuxième conséquence était difficile à admettre pour les scolastiques. Quel que fût leur respect pour Aristote, ils lui ont fait ici

en faveur du dogme une nouvelle infidélité. Jean de la Rochelle est un de ceux qui croient pouvoir admettre ces propositions inconciliables dans le péripatétisme : l'âme forme du corps n'a aucune matière ; et cependant l'âme est séparable des organes dont elle est la perfection.

Peut-être un autre Franciscain célèbre, R. Bacon, a-t-il été mieux inspiré en appliquant rigoureusement à toutes les créatures ce principe péripatéticien : la catégorie de la substance comprend des êtres composés de matière et de forme. Il a étendu cet axiome jusqu'à l'âme raisonnable et aux anges[1].

Les âmes ne viennent pas d'une seule âme : autrement celle-ci serait décomposable, divisible ; or, elle est simple et immatérielle.

Le grand argument de Jean de la Rochelle en faveur de la création *ex nihilo* est tiré du texte de la Genèse, qui se garde bien de dire : *hœc nunc anima de anima mea,* mais a dit seulement : *hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea.* Nous avouons que les textes de la Genèse sont favorables à l'interprétation de notre Docteur ; en est-il de même des paroles attribuées à l'évêque d'Hippône[2] ? Nous ne le pensons pas.

Les âmes ne sont pas engendrées en même temps que les corps. Voilà la proposition incontestablement contenue dans le texte précité. Mais elle tranche une question particulière sans rien préjuger de la question principale qui demeure toujours entière : les âmes sont-elles engendrées d'une âme? Ajoutons que l'opinion bien connue de saint Augustin est plutôt favorable au système com-

1. Comm. nat. Pars quart. cap. 15, passim.

2. On sait aujourd'hui que le *De ecclesiasticis dogmatibus* est l'œuvre de Gennadius.

battu par Jean de la Rochelle. Nous ne voulons pas dire que le grand évêque ait jamais adopté cette solution d'un problème qui n'en admet peut-être aucune, malgré les progrès de la science; mais il résulte de l'examen attentif de ses ouvrages que jamais il n'osa la rejeter. Il était trop préoccupé de sa lutte avec les Pélagiens, pour ne pas sentir la difficulté de concilier la création des âmes avec le dogme du péché originel. D'un autre côté, ce dogme était pour lui si fermement établi, et les textes de l'Écriture allégués en faveur de la création *ex nihilo* lui semblent si peu probants, qu'il propose de s'en tenir purement au dogme, sans se prononcer entre ces deux systèmes de la création et de la génération des âmes[1]. Il tient à établir que l'âme ne saurait émaner d'une substance corporelle sans être corporelle elle-même. Mais il ne voit aucune impossibilité, aucune contradiction dans l'union, mystérieuse d'ailleurs, d'une semence spirituelle avec une semence corporelle. Ce serait donc aller trop loin que de soutenir avec Froschhammer, que saint Augustin, au fond, est favorable à la thèse de la génération des âmes, qu'il ne se prononce jamais contre cette opinion, et que toute concession faite par lui au système de la création consista uniquement à ne pas le condamner, et à permettre de le soutenir à de certaines conditions[2].

1. Nous ne voyons aucun avantage à imiter certains auteurs en donnant droit de cité aux deux termes de *génératianisme* ou *traducianisme*, et *créatianisme*, trop facilement adoptés par les Allemands. Nous indiquerons seulement, pour n'y plus revenir, la nuance qui sépare les deux premiers vocables. En général, les auteurs réservent le nom de traducianisme à l'opinion d'après laquelle la génération de l'homme n'aurait d'autre loi que celle de toutes les substances de la nature : le concours des forces plastiques naturelles inhérentes à la matière formerait l'âme au moment où l'embryon s'anime. Le génératianisme attribue à l'esprit, principe de toute activité, une influence sur la génération corporelle.

2. V. Froschhammer : Uber Ursprung der menschlichen Seelen, p. 62.

Saint Augustin a varié sur bien des points, et rétracté bien des opinions qu'il avait soutenues avec ardeur. Mais lorsqu'il s'agit de cette question, nous le trouvons constamment d'accord avec lui-même, dans ses premiers comme dans ses derniers ouvrages. Il n'a rien ajouté, rien retranché. On a de l'état de son esprit l'idée la plus exacte par cet aveu sincère : *Ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic.* (V. de Gen. ad litt. lib. X, c. 21.)

Une rare audace intellectuelle qu'une prudence exquise empêche toujours de dégénérer en témérité, voilà l'exemple légué aux philosophes chrétiens par les Pères de l'Église.

Pour avoir l'opinion de Jean de la Rochelle sur cette grave question, il faut aller jusqu'au chapitre de la causalité efficiente de l'âme. Il ramène à trois opinions principales toutes les explications sur l'origine des trois âmes végétative, sensitive et rationnelle. La première naît par propagation et par transmission ; la seconde, par une vertu de mouvement et de substance angélique : c'est là ce que signifie l'influence du ciel et des étoiles ; la troisième, enfin, par création divine immédiate. Ces trois opinions, à vrai dire, tiennent à un système unique, qui consiste à expliquer les êtres par une vaste hiérarchie, dans laquelle les plus éloignés sont ordonnés par les moins éloignés, les composés par les simples. Là, dit-il, est l'erreur des philosophes qui veulent que les intelligences premières créent les intelligences secondes.

Il leur a laissé toute liberté pour commenter les textes sacrés, à l'appui de leur thèse. Lui-même paraît hésiter un instant entre les principes orthodoxes et ceux qui valurent à Amaury de Bène et à toute son école de si terribles condamnations. Ne semble-t-il pas, en effet, à première vue, qu'une distinction bien fragile sépare la

doctrine qui confond le principe formel avec la cause efficiente suprême, et celle d'Amaury, qui fait de Dieu le principe formel de toutes choses? Toutefois, l'incertitude ne peut pas se prolonger pour celui qui a sous les yeux, au lieu de quelques passages isolés, ces quatre chapitres entiers du *De anima*. Si l'auteur avait accordé à l'âme une matière et une forme, il aurait dû admettre pour les unir une faculté de mouvement, i. e. de génération, dont la source immédiate et prochaine serait les intelligences les plus simples, répandant aux degrés inférieurs de l'existence humaine les ondes de vie que laisse tomber jusqu'à elle la source suprême cachée dans le sein de la divinité.

Dieu lui-même ferait-il autre chose que communiquer à tous les êtres corporels et spirituels dont le fonds serait une même matière, une existence actuelle et distincte, avec cette impuissante largesse qui lui vaudrait tout au plus la qualification de *dator formarum?* La création se réduirait alors à un mouvement, à un changement d'apparences, dont la succession ravalerait l'être souverain au rang d'un artiste modifiant sans cesse son œuvre. Jean de la Rochelle entrevoit les germes d'une autre théorie; il les développe, en prolonge les ramifications jusqu'à la théodicée. Là seulement ils porteront leurs fruits; là on pourra les connaître et les juger. Soumise à cette épreuve, l'erreur, imperceptible d'abord en psychologie, va toujours grandissant jusqu'à ce qu'elle prenne en théodicée des proportions tellement formidables, qu'il n'est plus permis de la méconnaître. De même aussi la vérité y trouve une contre-épreuve.

A-t-elle matière et forme, l'âme n'est pas créée : une partie d'elle-même est posée en face de l'ordonnateur suprême, comme le monde ou la matière infinie des anciens au-dessous du premier moteur, et des mystérieuses

natures célestes qui les en séparent. Dénuée de matière et de forme, l'âme a été créée de rien ; elle ne peut donc devoir son être à une puissance créée, ange ou nature céleste intermédiaire. Ici est rompue la chaîne mystique de tous ces êtres que l'imagination des scolastiques apercevait à travers les visions flottantes de Denys l'Aréopagite. Au lieu d'un artiste vulgaire dont l'indulgente faiblesse réclame à chaque instant un instrument et une matière, en face de l'âme, chef-d'œuvre de l'univers, nous voyons son Créateur.

Au point de vue théologique, d'ailleurs, il n'y a point d'ordre de priorité entre les créatures ; toutes sont immédiates par rapport au principe dont elles tiennent l'être et la vie. Conclusion féconde, qui répandra plus tard bien des lumières sur l'obscur dédale des questions de la dialectique et de la philosophie naturelle, où les plus beaux génies du moyen âge se sont égarés.

A peine a-t-il poussé cette pointe brillante sur le domaine théologique, que, par un retour hardi, Jean de la Rochelle nous ramène au terrain solide de l'observation intérieure. Avec quelle confiance ! je dirai presque avec quelle foi ! Il y jouit de la plus parfaite sécurité ; il est aussi à l'aise que dans les enseignements du dogme catholique. Tant il est vrai que pour notre vieux docteur il y avait quelque chose au niveau de la foi : le *dictamen* de la conscience.

La chaîne qu'il avait brisée au ciel, il va la rompre sur la terre. Au nom du libre arbitre, il tranche la série fatale et mécanique qui liait entre eux tous les êtres du monde sous les apparences décevantes d'une explication métaphysique. L'observation psychologique justifie pour lui les préceptes du dogme et les vues de la raison. Au nom du libre arbitre, il interrompt subitement le déroulement fatal de la hiérarchie des êtres, marqué d'un caractère d'aveugle nécessité ; et soustrayant l'âme raisonnable à la

coaction de toute créature céleste ou non, il fait hommage de la liberté à celui-là seul qui peut en être l'auteur.

C'est surtout dans la détermination de la cause finale, que Jean de la Rochelle semble séparer sa doctrine des systèmes suspects qui l'ont précédée. Ici, pas un mot d'Aristote. Le *philosophe* qu'il cite si volontiers et si souvent, n'est pas même nommé. Un éminent professeur de l'Université estime qu'une connaissance imparfaite des textes d'Aristote a été plus utile que nuisible au philosophe. « Si l'on avait vu clair, dit-il dans sa théodicée sans Providence, dans sa doctrine sur l'éternité de la matière, sur l'immortalité de l'âme, il eût été banni des écoles, comme on tenta de le faire, et la philosophie, frappée d'anathème avec son principal représentant, n'eût pas été soumise à ce travail assidu qui dura plusieurs siècles, et n'a sûrement pas été perdu pour ses progrès ultérieurs [1]. »

Jean de la Rochelle n'était pas de ceux qui pouvaient ignorer à ce point la doctrine péripatétique. Sa science même est pour nous l'explication de son silence absolu.

On nous objectera peut-être qu'Aristote avait identifié, lui aussi, la forme et la fin; qu'il avait tout au moins posé la fin comme principe de la forme. N'a-t-il pas dit, en effet : Καὶ ἔπει, ἡ φύσις διττὴ, ἡ μὲν ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ, τέλος δὲ αὕτη, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα τὰ ἄλλα [2]. Nous accorderons qu'il établissait la priorité de la fin sur la matière dans les termes les plus précis, et que cette fin était le bien, puisque la forme elle-même le possède essentiellement. Mais nous ajouterons que l'union indissoluble de ces principes était bien faite pour inspirer une vague appréhension à notre docteur.

1. E. Charles, Thèse sur Roger Bacon, p. 104.
2. Phys. l. II, c. 8.

La théorie d'Aristote semble se prêter à deux interprétations :

« Un seul et même être qui n'est autre que la pensée, apparaissant dans les puissances différentes de la matière sous mille formes et en mille opérations différentes, s'y retrouvant à peine aux différents degrés de la sensation et de l'intelligence, mais en possession éternelle de soi dans l'acte simple de la contemplation ; une même lumière, réfractée en mille figures et mille couleurs diverses parmi les milieux différents qui la reçoivent, et qui n'en brillent pas moins dans le divin éther d'un invariable éclat ; mais une lumière intelligible et intellectuelle, transparente et visible à elle-même : telle est la conception générale dans laquelle je résume toute la métaphysique [1]. »

Nous aurons donc ce que les disciples de Hégel ont appelé d'un nom significatif : une téléologie immanente. L'intelligible sans intelligence se développe logiquement et fatalement à travers le monde Il y a dans la nature une raison morte et inconsciente, comme dans les figures de géométrie ou dans un essaim qui façonne ses hexagones et résout à son insu un problème qui fait l'étonnement et l'admiration du spectateur. La raison est, en ce sens, non pas intelligente, mais intelligible. C'est une capacité vague et passive d'être compris.

A un autre point de vue, le péripatétisme se résout en deux principes : la nature emportée dans un mouvement éternel ; l'acte pur ou moteur immobile, cause finale, qui attire sans cesse un monde qu'il ignore et qu'il n'aime pas. Un désir éternel entraîne la nature vers ce bien auquel elle aspire sans l'atteindre. Quant à lui, il reste à

1. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'Aristote, T. II, ch. 3. — Cf. Janet : La Dialectique dans Platon et dans Hégel.

l'état de pensée qui se connaît et se concentre sans se communiquer.

Au lieu de ces interprétations dont la dernière l'aurait maintenu au niveau des conceptions païennes, et la première l'aurait rapprochée des panthéistes de tous les temps, Jean de la Rochelle fonde sa théorie de la finalité de l'âme sur les actes destinés à la rapprocher de son auteur : la connaissance et l'amour, la compréhension et la jouissance.

Dans une note assez longue et d'un style obscur, Jean de la Rochelle énumère avec impartialité les opinions diverses qui se produisaient de son temps sur la matière. Les uns pensent qu'elle se distingue et se détermine par la contrariété, la quantité et les formes substantielles : tels seraient les objets corruptibles qui naissent et passent. Selon d'autres auteurs; la matière est distinguée par la quantité et les formes substantielles sans la contrariété; l'on peut en donner pour exemple le ciel, le soleil. De la possibilité d'un troisième genre de matière consistant uniquement dans les formes substantielles, dégagée de toute quantité et de toute contrariété, et de ce que ce genre ne se trouve pas dans les êtres corporels, des scolastiques en avaient conclu qu'il existait dans les êtres spirituels.

Ce passage est un exemple frappant des difficultés qui attendent l'historien de la philosophie au moyen âge. Notre docteur et les autres dont il allègue les opinions étaient-ils placés au point de vue physique, idéologique ou ontologique? La plupart du temps, on ne saurait le décider. Il semble pourtant que ces termes : la contrariété (*contrarietas*), les contraires (*contraria*) marquent un emprunt fait, non pas au domaine de la logique, comme l'on serait tenté de le croire, mais viennent plutôt de la physique, telle que l'antiquité et le moyen âge l'avaient

comprise. Les contraires sont les qualités qui se repoussent mutuellement d'un même sujet : ainsi, le chaud exclut le froid du sujet où il se produit. De la physique le mot passa à la métaphysique, et les principes des êtres tels que la matière et la forme furent considérés comme des contraires. Les scolastiques, comme les anciens, attachaient donc une importance exagérée aux données du sens, quoi qu'en disent les vieux préjugés bien difficiles à détruire. De simples sensations, en s'excluant, leur semblaient révéler à la fois des qualités et des natures opposées. Si l'intellect de l'âme était matériel comme les sens, il ne recevrait pas l'espèce de la chose matérielle, mais seulement l'espèce semblable à l'organe (ainsi la vue reçoit la couleur). De ce que l'intellect reçoit indifféremment toutes les espèces intelligibles, on peut conclure qu'il n'est pas matériel.

Sans doute, dit notre docteur, si l'on entend par matière qui renferme les contraires. Mais pourquoi l'esprit ne serait-il pas fait d'une matière dégagée de toutes sortes de contraires? A la différence des organes, l'intelligence est indivisible. Elle reçoit les images des choses. Ces images divisibles, si on les envisage dans leur ressemblance avec les objets extérieurs, sont indivisibles, au contraire, dans leur relation avec l'âme. Elles possèdent à la fois des propriétés en apparence inconciliables : l'infinité et l'indivisibilité.

A cette conception d'une sorte de matière qui serait déterminée par la forme substantielle, comme le voulait Abélard, le docteur franciscain oppose la théorie d'Alexandre de Alès et d'Alb. le Grand. Jamais, dit-il, la matière ne saurait être déterminée par la forme substantielle. Celle-ci dépasse la matière, elle est transcendante (*ipsam est transcendens*). Dans la matière seule se trouve la quantité ; si l'on en dépouille la matière, on lui ôte sa

détermination. Pour rester dans le vrai, il faut distinguer la matière *ex qua*, qui se subdivise elle-même ainsi : *ex qua fit aliquid, ex qua est aliquid.* Le ciel appartient au second genre, car il possède l'acte et la puissance indivisiblement unis. Les êtres sublunaires, corruptibles et périssables réunissent les deux genres de matières, parce que chez eux l'acte sort de la puissance. Tout ce que renferme l'âme est selon le mode de la matière *in qua*, parce qu'elle contient les possibles, les réalise, les achève, les parfait. Mais elle n'est pas selon le mode de la forme.

Si, au lieu d'un chapitre particulier de l'histoire de la psychologie au XIIIe siècle, nous avions à étudier la scolastique en général, nous remarquerions que nous touchons ici à l'un des points les plus importants de son développement. Envisagée sous son véritable aspect, son histoire nous présente un certain nombre de phases caractérisées par l'évolution de l'idée d'Être, dont l'analyse tenait à celle de la théorie des formes substantielles. Saint Anselme l'ébauche, Abélard la dénature, et ouvre ainsi la voie aux panthéistes du XIIe siècle. A Alex. de Alès, à Albert de Bollstadt et à leurs disciples revient l'insigne honneur d'avoir les premiers déployé contre eux les forces de leur génie, et d'avoir donné à la philosophie chrétienne des théories que depuis longtemps elle attendait en vain. Leur œuvre ressembla beaucoup à celle de F. Bacon au XVIe siècle, mais avec plus de grandeur. Il leur fallut aussi déblayer le terrain pour construire. La *pars destruens* de cet immense travail consista à renverser la théorie préconisée par Abélard, adoptée et organisée par les panthéistes célèbres du douzième siècle. Leur *pars ædificans* fut une conciliation de la théorie des formes substantielles mieux comprise, avec la théologie chrétienne, et une application de la métaphysique qui

en ressortait, aux sciences physiques et naturelles du temps. La psychologie n'était qu'une de ces sciences, selon la tradition péripatéticienne : aussi dut-elle s'en ressentir.

Voilà pourquoi la fidélité même des scolastiques aux principes d'Aristote leur permit de faire entrer bien des problèmes nouveaux dans les cadres anciens, que peu à peu ils devaient élargir. Nous en avons, ici même, un remarquable exemple.

Mais Jean de la Rochelle a parcouru en quelques pages un chemin si long qu'il nous oblige à rappeler son point de départ : la théorie des causes.

Aristote peut seul éclairer pour nous le texte de notre docteur, comme autrefois il éclairait sa pensée. L'observation nous a révélé l'existence de l'âme. Grâce à la définition, nous savons ce qu'elle est. Mais ce n'est pas là une science véritable ; nous ne possédons cette science en toute chose qu'à la condition d'atteindre et de déterminer la cause : *ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν* [1]. Comme tous les êtres qui n'ont pas leur cause en eux-mêmes, l'âme est le produit d'un nombre de causes restreint, parce qu'un effet n'est jamais le produit d'une multitude infinie. Quand même il en serait ainsi, cette multitude échapperait toujours à la pensée, incapable de l'épuiser jamais. Or quatre principes, en déterminant les conditions de l'existence réelle, servent à la science et à la démonstration. Les deux premiers sont internes ; leur réunion constitue l'être ; ce sont la matière et la forme. Leur union est déterminée par deux principes externes qui limitent l'être dans le passé et dans l'avenir. A la cause motrice il doit l'existence en même temps que

1. An. post. II, 10.

l'impulsion. La cause finale lui communique une perfection qui l'achève.

Aristote distinguait bien les causes prises dans leur expression abstraite, des causes en rapport immédiat avec un être qu'elles constituent tel qu'il est. Les premières ne sont que des points de vue dont chaque science se sert pour l'étude qui lui est propre. Les autres seules méritent le nom qu'on leur donne.

Jean de la Rochelle étudie la causalité de l'âme sous ce double aspect.

Le résultat de ses recherches sur la causalité matérielle de l'âme est celui-ci : l'âme n'a aucune matière, ni corporelle ni spirituelle. Il s'agit de savoir maintenant si elle a une forme. Une réponse négative nous forcerait à conclure contre la vérité précédemment établie, et à lui accorder une matière. D'un autre côté, donner à l'âme forme et matière, c'est en faire un composé [1]. Là est le véritable danger. Boèce et Denys n'ont pas su l'éviter. Jean leur oppose saint Augustin, qui ne veut pas admettre de parties essentielles dans l'âme. Il ajoute cet argument très-fort : « De la simplicité d'une puissance il faut conclure à la simplicité de la substance. » Pensée bien profonde assurément, si l'on remarque que de la simplicité de la puissance à son activité il n'y a pas loin.

Cette idée, croyons-nous, a pu conduire D. Scot à rejeter les espèces sensibles; il nous serait permis alors de signaler entre la théorie de la connaissance et le problème de l'individuation un rapport que personne ne semble avoir entrevu.

Des principes formulés par Jean de la Rochelle découlaient directement les doctrines professées par ses successeurs. Conclure la simplicité de l'âme de la simplicité des

1. La forme est l'unité des composants.

facultés cognitives rationnelles au nom de cet axiome que toute substance est plus noble que la puissance, c'était ouvrir la voie à ceux qui reconnurent une l'activité de nos puissances, et la transportèrent à l'âme qui en est la source. Telle est la conclusion à laquelle aboutit D. Scot. La doit-il à *Varo*, qui fut son maître après avoir été le disciple de Jean de la Rochelle? La doit-il à Bacon, qui douait toute substance d'activité? On sait que ce docteur habita longtemps Paris à l'époque où Jean de la Rochelle dirigeait l'enseignement chez les franciscains. Il serait curieux de rechercher la filiation de cette idée dont on a fait trop facilement honneur à Leibnitz.

Loin de ne devoir sa naturalité qu'à la matière, et de n'être individualisée que par un rapport symétrique avec le corps, comme le voulait saint Thomas, l'âme sera donc une force qui tient d'elle-même son unité, et non pas de l'union de deux principes. C'est, selon l'expression même d'Aristote, mieux compris ici par l'école franciscaine que par les thomistes : *οὐσία κατ' ἐνέργειαν*. Mais n'anticipons pas sur une comparaison qui s'offrira plus tard.

Un doute se présente à l'esprit de notre docteur. Ne faut-il pas, dans chaque créature, distinguer ce qu'elle est, de son essence (par qui elle est)? car l'être créé ou participant tient de Dieu même son existence. En d'autres termes, les puissances réceptives tiennent à la nature appelée *quod est;* et les puissances actives viennent d'une nature supérieure (*quo est*). Il y aurait donc dans l'âme composition de l'être et de l'essence.

Cette question, si obscure que l'Ange de l'École lui-même n'a pu l'éclairer de la moindre lueur, de l'aveu de ses modernes interprètes, nous semble, à vrai dire, moins résolue ici qu'éludée par Jean de la Rochelle. On n'entame pas un problème par une distinction verbale. La question n'est pas moins entière pour être présentée sous un énoncé

nouveau. L'être et l'essence ne nous semblent pas différer beaucoup de la matière et de la forme. Il est permis cependant de constater chez Jean de la Rochelle un progrès dont nous aimerions à lui rapporter tout l'honneur. Il résout la question, à notre avis, en allant droit à la cause efficiente avec laquelle, grâce à lui, la cause formelle tendra de plus en plus à s'identifier [1]. Manœuvre hardie, dont le résultat sera de faire tomber les positions imprenables des réalistes et des nominalistes, lorsque la recherche de la cause formelle en général se sera confondue avec le problème de l'individuation. C'est ainsi que l'envisageront bientôt R. Bacon et saint Bonaventure [2].

Beaucoup de chapitres du *De anima* nous offrent un ensemble de notes qui rappellent un manuel destiné à l'enseignement et à la controverse, plutôt qu'un ouvrage assez régulièrement développé pour pouvoir se passer de commentaire. Aussi, pour bien interpréter la pensée de Jean de la Rochelle, faut-il souvent la chercher dans les œuvres des philosophes de son Ordre, qui avaient pu profiter de son enseignement.

Mais, avant tout, nous devons avoir constamment sous les yeux les théories de celui qu'il appelle lui-même le philosophe. Aristote fut son maître de prédilection. Il lui doit tant de choses, que parmi celles qu'il lui a empruntées et celles que lui ont inspirées les Pères et l'Écriture, il est souvent difficile de faire le départ. C'est dans ce chapitre surtout qu'il faut y regarder de près.

Plus heureux que les philosophes de l'âge précédent,

1. L'intention et le plan de notre docteur ressortent de ces paroles : « *Causalitate materiali carere animam primo probatum est ; deinde ostensum est de causalitate efficienti, formali et finali ; et sic patet de origine animæ quantum ad causalitatem.* »

2. Henri de Gand se montre partisan décidé de cette doctrine dans les *Aurea quodlibeta.*

Jean de la Rochelle dut avoir entre les mains assez de traductions d'Aristote pour suivre tous les développements de sa pensée. Loin de se contenter, comme beaucoup de ses prédécesseurs, des nombreux principes des Catégories qui les maintenaient dans une région plus rapprochée de la grammaire et de la dialectique que de l'ontologie, il applique à l'étude de l'âme la réduction opérée par le maître lui-même, et s'en tient aux quatre principes : matière, forme, cause et fin. Avec lui, il va plus loin encore, et les ramène au dualisme de la puissance et de l'acte. Mais ici une restriction est nécessaire, et nous la ferons tout à l'avantage de notre docteur.

Peut-être que dans l'étude du monde sensible, où ce dualisme exprime une vérité profonde, il marquait en même temps la limite extrême du progrès de la pensée. Toutefois, il n'a plus sa raison d'être et devient faux, si l'on s'élève à la sphère des êtres suprasensibles. Sans un principe supérieur qui le domine, il ne saurait embrasser le système entier des êtres. Or ce principe qu'Aristote essaya en vain d'atteindre et qu'atteignit la métaphysique chrétienne, c'est l'absolu. Il prétendit l'avoir trouvé dans une substance qui excluait toute négation et toute dualité : l'acte pur. Ce mode d'être, sans doute, est le plus élevé de tous ; mais il n'est qu'un mode, il n'est pas l'être lui-même. En tant que détermination de l'absolu, il tombe dans le relatif. L'acte pur est la source de l'action et du mouvement, seul don que lui doive la multitude des substances séparées qui existent par elles-mêmes dans le monde.

Voilà donc tout ce qu'avait pu trouver la froide raison abandonnée à ses propres forces : l'absolu sous la forme du moteur immobile d'Aristote, auquel s'opposent, par une contradiction flagrante, d'autres substances également absolues.

Mais celui qui, dans sa bonté infinie, crée par une aliénation sublime qui est le comble de l'amour; celui qui passe dans l'âme comme dans son œuvre véritable, et reste cependant distinct de l'âme, mode divin qui s'efforce de réaliser son modèle et de s'élever à son auteur et son père par l'hommage de sa volonté et de son amour; celui-là n'était pas connu du fondateur du Lycée. Aristote a compris l'absolu sous le mode qui en est la manifestation la plus claire : l'acte pur. Il était réservé à la métaphysique chrétienne d'en soupçonner l'essence : la causalité et la bonté; celle-ci étant non-seulement la fin, mais le véritable principe de l'esprit créé. Tel est pour nous le sens de la participation et de la création dont parle Jean de la Rochelle.

Quel essor vigoureux l'a emporté loin des sommets du péripatétisme! Il y revient pourtant, et semble vouloir enfermer dans l'enceinte trop étroite des principes aristotéliques l'espace immense qu'il a parcouru. La composition essentielle, dit-il, précède la composition accidentelle. C'est-à-dire l'acte est antérieur substantiellement à la puissance; les êtres éternels sont antérieurs en substance aux êtres périssables. Toutes propositions qui semblent littéralement extraites de la métaphysique.

CHAPITRE IV.

SUBSTANTIALITÉ OU ÊTRE ABSOLU DE L'AME.

Substantialité ou être absolu de l'âme. — Artifice de l'esprit pour définir. — Pourquoi l'âme est dite : *hoc aliquid.* — L'âme incorporelle. — Marche incertaine de l'auteur. — Comment explicable. — Pluralité des substances. — Pluralité des formes. — Opinion de Roger Bacon. — Retour involontaire de Jean de la Rochelle à la théorie de la Matière et de la Forme. — Antinomie de la puissance inséparable et de la forme séparable. — Position de l'école franciscaine et de l'école dominicaine. — Valeur des preuves apportées par Jean de la Rochelle.

Après la question de la causalité vient l'étude de la substantialité ou de l'être absolu de l'âme, selon l'expression de notre docteur.

Nous lisons au livre V, ch. 7, de la métaphysique d'Aristote : « L'être en soi a autant d'acceptions qu'il y a de catégories, car autant on en distingue, autant ce sont de significations données à l'être. Or, parmi les choses qu'embrassent les catégories, les unes sont des essences, d'autres des qualités, d'autres désignent la quantité, la relation, etc. L'être se prend donc dans le même sens que chacun de ces modes. » — L'être de l'âme doit donc, tout d'abord, tomber sous la catégorie de la substance, acception première de l'être. Qu'est-il avant tout ? L'être qu'il est, une substance : τί ἐστι καὶ τόδε τι, selon Aristote ; *hoc non aliud,* disait Abélard ; *hoc aliquid*, dit Jean de la Rochelle ; *non esse in alio*, dira saint Thomas. Le premier attribut de l'être, c'est donc d'être une forme, une essence, une substance : sans cela il ne serait pas.

Ce fait de transformer la substance en prédicat d'elle-

même, semble accuser l'impuissance de l'esprit à percevoir quoi que ce soit autrement qu'à travers des qualités. Aussi la substance n'est-elle définissable qu'en vertu d'un artifice, auquel nous devons une description, bien plus qu'une définition véritable. Peut-être est-ce la raison de l'abstention de Jean de la Rochelle sur ce point important. En tout cas, les grands scolastiques qui l'ont suivi ne s'y sont point trompés. Saint Thomas comprend très-bien l'impossibilité de trouver ici le genre et la différence spécifique. On ne saurait, en effet, comprendre dans la catégorie de la substance l'*essence* à titre de genre, et, *esse non in alio* à titre de différence spécifique. En effet, l'essence ou la chose (*res*) dont les catégories déterminent les diverses manières d'être, est considérée absolument, et abstraction faite de ces diverses manières d'être; elle nous donne donc la notion la plus générale de l'être. L'être comme tel ne saurait servir de genre; l'essence non plus. Quant à la notion de différence, elle doit être en dehors de celle de genre. Ce n'est pas le cas de la notion exprimée par ces termes : *esse non in alio ;* autrement elle se réduirait à l'idée du non-être ou du pur néant [1].

Si la substance est le genre le plus élevé, les autres catégories ne méritent que par abus le titre de généralissimes. Aristote l'a remarqué, en constatant qu'aucun mode catégorique n'a par lui-même une valeur propre, et ne peut être séparé de la substance. Ces choses, dit-il, ne semblent si fort marquées du caractère de l'être, que parce qu'il y a sous chacune d'elles un être, un sujet déterminé, et ce sujet, c'est la substance, c'est l'être particulier qui apparaît sous les divers attributs... Il est évident que l'existence de chacun de ces modes dépend de l'existence de la substance. D'après cela, la substance sera

1. V. Th. in lib. I. Sentent. Dist. VIII, q. 4, a. 2, ad 2.

l'être premier, non point tel ou tel mode de l'être, mais l'être pris dans son sens absolu [1].

La substance véritable ou première était l'attribut primitif et fictif, l'attribut d'elle-même.

Les substances dites secondes sont les attributs véritables. Ceux-ci n'ont pas en eux-mêmes la substance, ils sont dans un autre, parce que, pour se déterminer, ils doivent passer de la puissance à l'acte, et trouver dans la substance seule leur détermination.

L'on comprend maintenant ce que signifie, en tête du chapitre XII du Traité de l'Ame de Jean, cette déclaration concise: « Il faut montrer d'abord que l'âme est *hoc aliquid,* et non pas seulement une partie de substance ; et l'on voit pourquoi de l'actualité supérieure de la substance motrice, notre docteur conclut, pour ainsi dire, à un degré plus élevé de substantialité.

Quelles sont, d'après cela, les propriétés de la substance? La première, c'est de n'être pas dans un sujet. Cela résulte de la définition artificielle et par abus: *in subjecto non esse; non esse in alio.* Il faut dire la même chose de la différence qui constitue l'espèce autrement qu'à titre de simple accident, et rentre ainsi dans la définition.

La deuxième propriété des substances, c'est que, tout en admettant les contraires accidentels, elles ne sont point contraires les unes aux autres, et gardent par conséquent leur essence. Homme n'est pas le contraire de minéral, de végétal, d'animal; il s'en distingue seulement par des accidents qui n'altèrent en rien la substance elle-même. Celle-ci reste une *numériquement;* elle fonde les accidents dont elle est susceptible. Telle est l'âme qui reçoit les contraires *secundum se*, d'après l'expression de Jean de la Rochelle, et conserve l'immutabilité de son essence.

1. Mét. l. VII, 1. trad. Pierron et Zévort.

La quantité extensive reçoit, il est vrai, les couleurs contraires sans changer de nature; mais elle n'en est pas, à proprement parler, le fondement, puisqu'elle tient elle-même à la vertu de la substance corporelle qui la supporte. Mais alors ne faudrait-il pas, d'après les propres paroles de notre docteur, changer de langage, et dire : la quantité intensive elle-même ne reçoit pas les contraires *secundum se*; elle les reçoit selon la vertu persistante de la substance spirituelle? Ainsi se trouverait rigoureusement établie l'opposition des deux substances.

Une, seule et même en nombre (*eadem numero*), l'âme est fixe et immuable dans sa nature; elle n'est donc pas substance comme matière, elle ne l'est pas non plus comme forme substantielle. Nous avons déjà vu combien Jean de la Rochelle tient à ce point de doctrine[1].

Tout ce qui a matière et forme tombe sous la catégorie de la substance, et constitue par là un troisième terme. Il semblerait que la réciproque dût être vraie. Jean de la Rochelle ne l'admet que pour la substance corporelle, et la raison qu'il en donne est celle-ci : de l'union de la substance et de l'accident il ne résulte rien : *aliquid componitur subjecto ut accidens quod non inducit numerum*[2].

Nous résumerons la pensée de notre auteur, et nous donnerons une idée assez claire de la position qu'il prit dans la science psychologique de son temps, en disant : Jean de la Rochelle a accepté la définition péripatétique qui fait de l'âme la forme du corps et l'entéléchie des organes; mais il a trouvé un moyen d'échapper aux consé-

1. Rien n'est substance qui est commun aux êtres : la substance n'existe dans aucun autre être que dans elle-même, et dans l'être auquel elle appartient, dont elle est la substance. » (Mét. VII, 6.)

Il y aurait une comparaison bien intéressante à faire entre cette définition et celle de Descartes.

2. V. cap. XXV : de Simplicitate Animæ.

quences funestes qui en découlent; il la restreignit plus tard. La matière pour Aristote est une possibilité dont l'abstraction seule peut isoler la forme. Il s'ensuivrait donc que l'âme, pure forme, n'a pas d'existence substantielle. Ici notre docteur fait ses réserves, il établit que :

1° L'âme est une substance ;

2° Elle n'a ni forme ni matière ;

3° Par là elle est une substance autre que le corps.

Ce troisième point devient le sujet d'un nouveau chapitre: l'âme est incorporelle. Jean prouve cette proposition par un appel à l'observation psychologique: l'âme ne tombe point sous les sens à la manière du corps. Elle est soustraite à toute mesure, reçoit les similitudes *modo simplici*, et non pas *dimensive*. De semblables facultés ne peuvent résulter que d'une simplicité qui s'étend aux parties essentielles et intégrales.

Jean invoque ici un principe destiné à jouer un grand rôle dans l'explication des facultés intellectuelles : tout est reçu dans le sujet selon le mode du sujet lui-même. L'âme doit donc être simple, puisque les espèces imaginatives et intellectuelles sont reçues dans l'âme *modo simplici*. La quantité dont l'âme est douée n'est donc qu'une quantité de puissance ou intensive, et non pas extensive. L'âme peut se multiplier par ses puissances sans qu'il en résulte aucune grandeur. Elle est, selon l'expression de saint Augustin : *in essentia simplex, in officiis multiplex.*

Si elle est répandue dans tout le corps, c'est à titre de perfection, et non pas comme totalité composée. On ne doit point attribuer à l'âme la simplicité relative des éléments composés de matière et de forme ; elle jouit de la simplicité absolue qui résulte de l'absence de ces deux termes. Elle est substantiellement simple. Elle le serait essentiellement, si l'être pouvait égaler l'essence en elle comme en Dieu. Mais l'homme, par exemple, ne réalise

point l'humanité tout entière, tandis que Dieu et la divinité sont deux termes pour exprimer une parfaite identité.

A quoi faut-il attribuer cette marche singulière de l'auteur, ses incertitudes, ses retours inattendus? Est-ce à un défaut de méthode? Nous aimons mieux en voir la cause dans le désir de porter remède à une erreur implicitement contenue dans la doctrine du *philosophe*, que Jean de la Rochelle connaissait si bien. Selon Aristote, en effet, l'âme n'est point une substance, au vrai sens du mot. Elle s'ignore dans la nutrition. A peine existe-t-elle dans la sensibilité et l'intelligence considérées comme des puissances inertes, qui attendent une excitation du dehors pour se manifester par la simple et unique succession des sentiments et des idées [1].

Au reste, Jean de la Rochelle estime probablement que la question imparfaitement traitée laisse subsister quelques doutes. Il y revient dans un nouveau chapitre qui commence ainsi : l'âme est une en trois puissances.

Les psychologues modernes donneront sans doute une entière adhésion à la preuve de l'observation intérieure, qui nous permet de constater l'obstacle opposé par une puissance à l'acte de l'autre. La faculté raisonnable est distraite des choses spirituelles par les choses sensibles. C'est un fait indéniable. Comment l'expliquer sans l'unité de substance, source des trois facultés?

Nous regrettons qu'au lieu de poursuivre dans cette voie, l'auteur s'oublie à relever des opinions qui compliquent la question en la ramenant sur le terrain de la physiologie dont il paraissait s'éloigner, et pose de nouveau le problème de l'origine. La part faite à l'homme,

1. Cf. de An. lib. I, c. 3, § 13. V. l'importance qu'Aristote attache au temps.

aux astres et à Dieu, nous renseigne uniquement sur l'état de la science au XIIIe siècle. D'un autre côté, cette distinction entre l'*âme* et la *substance* nous semble une échappatoire digne des plus mauvais jours et des plus tristes subtilités de la scolastique. Ce sont trois substances, et non pas trois âmes.

Avant d'instituer avec vos adversaires une discussion impossible sur un terrain si mouvant, priez-les donc au moins de vous expliquer la présence de ces trois substances dans une substance unique; à moins, toutefois, que vous ne renonciez vous-même à la vérité établie à grands frais dans les chapitres précédents, et que vous ne consentiez à dépouiller l'âme de la substantialité dont vous l'avez douée tout à l'heure.

La question de la pluralité des formes n'a pas eu plus que les autres le privilége de mettre l'accord entre les différentes écoles qui remplissent l'histoire de la scolastique. Les nominalistes soutiennent l'unité des formes de l'âme; les réalistes cherchent à en établir la pluralité. Si l'on écoute les premiers qui se partagent en deux camps, les facultés ne sont que des accidents ou quelque chose d'intermédiaire entre l'accident et la substance. Cette seconde opinion devait avoir pour elle l'autorité de saint Thomas [1]. Avant que l'Ange de l'École l'eût adoptée, elle n'avait sans doute pas acquis assez de notoriété pour que notre docteur la jugeât digne d'une réfutation. Il ne demande même pas quelle serait la nature d'un être qui n'est ni substance ni accident, ce qui suffit, selon R. Bacon, à ruiner cette théorie.

Bien qu'il s'oppose au réalisme de ceux qui veulent autant de substances que de facultés, Jean de la Rochelle ne semble pas pour cela se rapprocher de la première

[1] Summ. theol. q. XXVI, a. 3.

opinion nominaliste. La comparaison des réponses qu'il oppose aux objections, et des arguments par lesquels R. Bacon a attaqué la même thèse, nous permettra de remarquer quelque analogie entre les enseignements de ces deux docteurs.

Voici d'abord le texte de R. Bacon, traduit par M. E. Charles :

« La première opinion..... ne résiste pas à cette simple observation que l'âme végétative et l'âme sensitive sont de véritables substances chez les animaux; elles ne peuvent être des accidents dans l'homme; puis elles naissent par génération et avant l'intellect; elles ne sont donc pas des facultés d'une même substance, et encore moins de simples accidents. Que sont-elles? Des parties virtuelles, comme le dit Boëce. Et qu'est-ce que des parties virtuelles? Le nom qu'on donne aux parties intégrantes des substances spirituelles. La tête, le cœur et les autres organes constituent le corps; les principes végétatif, sensitif, intellectuel constituent l'âme, et sa simplicité n'est pas compromise, parce que être simple, c'est n'avoir aucune quantité corporelle, mais non pas être dénué de parties virtuelles. »

En somme, R. Bacon ne veut pas admettre que les puissances végétatives et sensitives soient des facultés, ni des accidents; il en fait, à l'exemple de Boëce, des parties virtuelles. En admettant que les perfections sensibles et rationnelles qui viennent s'ajouter à l'âme sont différentes substantiellement, il peut figurer parmi les adversaires de Jean de la Rochelle. Ceux-ci ajoutent que l'une des puissances étant matière et disposition à l'autre, il n'y a pas d'espèces différentes. Il faut bien plusieurs substances diverses, à moins d'admettre que la même substance est à la fois corruptible et incorruptible. Jean répond que l'âme est séparée du corps selon l'habitude, et

non pas selon l'acte ou des puissances diverses ; elle peut donc exister comme substance unique. A l'objection de la priorité dans le temps que Bacon lui-même a fait valoir, Jean réplique par la forme *in fieri* et la forme *in esse*, qui correspondent, l'une à la *vegetativa disponens*, et l'autre à la *vegetativa perficiens*. La première passe ; la seconde persiste. Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici que des explications semblables rapprochent de plus en plus notre auteur, quoique malgré lui sans doute, de la théorie de la matière et de la forme.

Quant à la difficulté d'accorder une puissance inséparable à une substance séparable, une puissance végétative et sensitive à l'âme raisonnable, elle est très-réelle. Suffit-il, pour la résoudre, de voir chez les brutes une *forme substantielle* à la place de cette puissance, et de dire qu'elle est chez l'homme dans la substance de l'âme raisonnable? Nous n'oserions l'affirmer. Toutefois, cette solution d'un réalisme mitigé nous semble être au fond celle que R. Bacon empruntait à Boëce. Elle revient à dire : les facultés sont autre chose que des abstractions, ou les signes qui les expriment ; mais, en même temps, il faut se garder d'y voir des entités réelles. A la position indécise de l'école thomiste, qui en faisait quelque chose d'intermédiaire entre la substance et l'accident, nous préférons infiniment le parti franchement adopté par l'école franciscaine. Par là, Jean de la Rochelle a rompu l'un des premiers avec la tradition fâcheuse qui représentait les facultés comme quelque chose d'extérieur à la substance, conception fausse et pleine de périls pour l'avenir, si notre docteur et ses frères ne lui eussent opposé la notion des parties virtuelles, qui allait, en se précisant davantage, préparer l'avénement de l'idée métaphysique de force.

Nous venons de faire la part assez belle au mérite de notre docteur ; ne dissimulons pas maintenant les lacunes

de son talent. Que n'a-t-il emprunté à saint Augustin cet esprit méthodique et cette abondance dans l'exposition des preuves qu'il pouvait sans doute puiser chez lui? Il remarquerait d'abord avec l'évêque d'Hippone que l'âme, par le fait qu'elle est présente à elle-même, se saurait, air ou feu ou organe étendu, si elle était matière; qu'elle ne se représenterait pas à elle-même avec le secours des images, utiles seulement en l'absence du corps. Elle ne se confond avec aucun objet matériel; écartez donc les objets de cette nature! et vous avez l'âme. Il ferait valoir la présence de vie et d'action de l'âme dans tout le corps et dans chaque membre. Il montrerait tous nos sens mis en action par une douleur locale, et se demanderait alors comment un phénomène partiel et local peut modifier l'âme tout entière.

Il passerait à la preuve tirée du mouvement et de la sensation qu'un corps ne saurait se donner à lui-même. Il noterait la contradiction frappante qui existe entre les faits spirituels et toutes les lois physiques alors connues : la puissance de concentrer en un point des objets immenses, et de les rendre présents malgré leur absence réelle. Enfin, il constaterait l'expression de ces divergences et de ces oppositions dans le langage, et terminerait par cette conclusion : l'on ne saurait considérer comme ayant des qualités corporelles ni l'intelligence qui saisit la vérité, ni la vérité qui réside dans l'intelligence, ni l'être en qui résident l'intelligence et la vérité.

Peut-être, après tout, sous ces notes d'une brièveté voisine de la concision, notre vieux docteur se remémorait-il non-seulement ce passage, mais encore la même preuve développée par Plotin sous une forme différente : « Si l'âme, comme le corps, avait plusieurs parties différentes les unes des autres, on ne verrait pas, quand une des parties sent, une autre partie éprouver la même sen-

sation ; mais chaque partie de l'âme, celle qui est dans le doigt, par exemple, éprouverait les affections qui lui sont propres, tout en étant étrangère au reste, et demeurant en lui-même [1] ».

Et ailleurs : « On ne saurait le faire en quelque sorte coïncider (le sujet pensant) avec l'objet sensible (comme des figures égales posées l'une sur l'autre [2]). »

Nous verrons par la suite que Jean de la Rochelle connaissait assez Plotin pour lui emprunter sa classification des vertus.

Serait-il trop téméraire enfin de supposer que les développements donnés à ces pensées dans l'enseignement, et la nécessité de répondre à des objections sans fin, permirent aux scolastiques du XIIIe siècle d'atteindre dans l'exposition de ces preuves un degré de subtilité et de rigueur que les modernes ont dépassé sans doute, mais à la condition d'aboutir à une insoluble antinomie : ce moi, qui ne semble ne pouvoir se manifester que par une pluralité phénoménale, en dehors de laquelle il se réduit à la plus vide des abstractions? Avant de sourire des embarras inextricables où se sont pris plus d'une fois les scolastiques, nos contemporains feront bien de s'examiner, et de prendre un parti sur la question de savoir si notre unité est une réalité ou une apparence. Les savants qui prétendent de nos jours avoir conquis à l'Angleterre le sceptre de la psychologie seront peut-être un peu moins fiers de leur victoire, lorsqu'ils comprendront le profit que valent à la science les combinaisons mentales d'un *moi* qui se fait et se défait sans cesse.

Les scolastiques penchaient vers l'un des deux termes de l'antinomie : c'est sans doute, dira-t-on, parce qu'ils

1. Ennéad. IV, liv. II, § 2, trad. Bouillet.
2. Ib. livr. IV, 7, § 6, trad. Bouillet.

ignoraient l'autre. Mais est-on bien sûr qu'entre les deux, les psychologues anglais tiennent la balance bien égale ? Leur indifférence semble bien près de se décider en faveur de l'alternative opposée. Qu'ils le sachent toutefois : une secrète faiblesse pour cette solution leur prépare un singulier péril, et une non moins redoutable antinomie. Car il leur faudra bien avouer, tôt ou tard, que leurs propres doctrines n'ont rien de scientifique, ou que le dernier mot de la science est la ruine de toute science humaine. Ici nous demandons un retour au moyen âge, pour ne pas désespérer de tout progrès !

CHAPITRE V.

L'AME QUANT A L'IMAGE.

L'âme quant à l'image. — Les êtres privés de raison sont *ad exemplar ;* les hommes *ad imaginem ;* les anges *ad similitudinem.* — Image de Dieu dans la création selon Jean de la Rochelle et Dante Alighieri. — Subtilité des Scholastiques compensée par d'éminentes qualités.

Du chapitre XXVII au chapitre XXXVI, Jean de la Rochelle étudie l'âme quant à l'image.

Tout d'abord les objections contre Aristote, saint Hilaire et Bède, se succèdent avec une rapidité et une concision qui les dérobe plutôt qu'elle ne les expose. L'auteur prend enfin pour base un texte de saint Augustin : *Est similitudo Trinitatis in anima quæ est ad imaginem sui conditoris perfecte in Patre et Filio et Spiritu sancto condita ; et licet illa unius naturæ sit, habet tamen tres dignitates : intellectum, voluntatem et memoriam, et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, non tamen tres dii, ita anima est intellectus, voluntas et memoria, non tamen tres animæ.*

On prétend quelquefois que le dogme a exercé une influence fâcheuse sur la science. Nous avouons que, malgré les plus scrupuleuses recherches, nous ne nous en sommes jamais aperçus. Nous partagerions plutôt l'opinion contraire, et le texte de saint Augustin est bien fait pour la justifier. Où trouver en effet une analogie plus frappante entre l'orthodoxie du dogme trinitaire et la doctrine de la triplicité des puissances dans l'unité essentielle de l'âme ? Il y aura plus qu'une analogie tout à

l'heure, lorsqu'un texte de la Bible nous aura rappelé l'opération accomplie par l'unité et l'égalité substantielle de la Trinité qui dit : *Faciamus hominem*, etc.

Ce qui résulte de plus net des objections dirigées contre ce texte, c'est que le mot image n'est point synonyme d'essence. Dans les personnes divines, la ressemblance indistincte est une propriété commune. Or, l'image de la Trinité n'étant ni au-dessus ni au-dessous d'elle, il s'ensuit que, dans le dogme même, Jean de la Rochelle puisa le principe de ce réalisme tempéré qui forme l'un des traits saillants de la physionomie de l'École franciscaine.

L'image de Dieu dans l'homme est *secundum rationem essentialem*. La ressemblance de l'homme à Dieu peut se comprendre, non pas par la quantité extensive, mais par la quantité intensive. Enfin l'immédiation dans la connaissance de la première vérité, et dans l'amour de la bonté divine, constitue une convenance d'ordre. Unité, vérité, bonté brillent en Dieu et se répandent sur toutes les créatures. Ici un souffle platonicien semble soulever et animer ces pages du vieux docteur franciscain, lorsqu'il nous montre les exemplaires des choses, raisons des êtres sensibles et insensibles, spirituels et corporels. Quelle magnifique esquisse du monde aperçu du point de vue intellectuel ! D'abord les êtres insensibles qui n'ont la faculté de connaissance qu'à l'état passif, c'est-à-dire peuvent être connus sans connaître. Puis les êtres sensibles privés de raison, capables seulement de comprendre les êtres sensibles comme eux, sans s'élever jusqu'aux êtres spirituels et à Dieu. Les êtres raisonnables enfin, connaissant la première vérité et s'y attachant par l'amour.

Les créatures privées de raison portent des empreintes, des vestiges de la Trinité.

L'ange en reproduit la similitude. L'âme en est l'image.

Loin de nous la pensée d'attribuer au seul Jean de la Rochelle le mérite de ces grandes vues philosophiques sur l'ensemble de l'univers. Nous savons qu'on les peut trouver aussi chez les scolastiques célèbres du XIIIe siècle. Mais nulle part elles ne sont exprimées dans un langage plus clair et plus élevé. La poésie seule, lorsqu'elle puisait aux mêmes sources, pouvait faire entendre des accents plus sublimes; encore faut-il les demander à l'auteur de la *Divine Comédie*, à Dante Alighieri, cet illustre Frère du Tiers-Ordre de Saint-François : « Ce qui meurt et ce qui ne meurt pas n'est qu'une splendeur de cette idée que Dieu enfante par son amour. Cette vive lumière qui jaillit de son foyer sans se séparer de lui ni de l'amour, troisième personne de leur Trinité, concentre, par un effet de sa bonté, ses rayons comme réfléchis, dans neuf sphères, en gardant son unité éternelle. De là, elle descend aux dernières puissances, s'affaiblissant tellement de degré en degré, qu'elle ne crée plus que des existences passagères, et par là j'entends les choses engendrées que le mouvement du ciel produit avec ou sans germe. La matière de ces existences et la main qui les pétrit n'ont pas un mode unique d'opérer, et pour cela elles sont plus ou moins marquées de l'empreinte de Dieu : d'où il arrive que le même arbre porte, selon l'espèce, de bons ou de mauvais fruits, et que vous naissez avec diverses aptitudes [1]. »

Il suffit de se référer à notre analyse pour avoir une idée de toutes les gloses et commentaires subtils auxquels se livre Jean de la Rochelle, avec l'intention sincère de pénétrer le sens de ces mots : *être à l'image*, soit qu'image signifie ressemblance expresse [2], et que l'homme

1. Paradis. Cant. XIII.
2. Expresse indique la configuration sous la raison de la quantité.

ait été créé d'après l'essence en trois personnes, *ad* marquant la cause exemplaire ; soit que l'homme ait été coordonné à Dieu par l'intermédiaire de l'image, c'est-à-dire du Fils. Jean déclare les deux sens acceptables, et résume ainsi sa pensée : Les êtres privés de raison seront *ad exemplar*, parce qu'ils ne reproduisent pas l'imitation expresse. L'homme sera *ad imaginem* ; l'ange *ad similitudinem*.

Nous omettons bien des nuances qui permettent de voir comment l'image s'applique à la nature, et la similitude à la grâce. Ceux que d'aveugles préjugés éloignent de la scolastique s'indigneront sans doute de toutes ces subtilités et de l'ignorance qui vient les compliquer en cherchant partout des raisons, même dans des étymologies manifestement impossibles [1]. Nous excusons volontiers les hommes du XIIIe siècle d'une ignorance que les plus savants de nos contemporains auraient fatalement partagée avec eux. Fermons plutôt les yeux sur ces misères. Ils les ont amplement rachetées par leur foi ardente, qui s'étendait des choses de la religion à celles de la science. Sans le désir de justifier la Bible et Aristote, bien des recherches n'auraient pas été entreprises, et l'on n'aurait évité des erreurs qu'en renonçant à la découverte de précieuses vérités.

On admire dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, et dans les Élévations à Dieu [2], l'ingénieuse subtilité avec laquelle Bossuet retrouve dans l'âme l'image de la Trinité.

« Ainsi ces trois choses bien réglées : être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans

1. Forma, de *foris manens*.

2. De la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. 4, 8. — Cf. 2e semaine, 6e élévation.

être aimée, ni distraire de soi-même une de ces choses, sans se perdre tout entière avec tout son bonheur. Car que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître? et que serait-ce que de se connaître sans s'aimer de la manière qu'il faut s'aimer pour être véritablement heureux, c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur? »

Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensive. Une Trinité créée que Dieu fait dans nos âmes nous représente la Trinité increéée, que lui seul pouvait nous révéler; et, pour nous la mieux faire représenter, il a mêlé dans nos âmes qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

« Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer sont actes très-distingués; mais le sont-ils tellement, que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes? Cela ne peut être : la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon, et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma pensée y entre? Et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais, dans son fond, toujours la même. Car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance; et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir : de même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort paisiblement; et, pendant que tous les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières, et se portent successivement à tant de divers objets, ma sub-

stance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes. »

Nous sommes aussi sensible qu'un autre au charme de cette délicate analyse ; mais nous remarquerons, sans prétendre la rabaisser, que sur ce point les psychologues du XIIIe siècle en savaient autant que Bossuet lui-même. Ils avaient entre les mains saint Augustin et saint Jean Damascène, et au moment où on les croyait égarés, perdus dans le labyrinthe de gloses sans issue, ils savaient, comme Jean de la Rochelle, résumer d'un mot la doctrine de ces Pères : « Ces trois actes, mémoire, raison et volonté, forment un cercle comme les personnes divines. Je comprends et je veux, parce que je me souviens ; je me souviens et je veux, parce que je comprends ; je comprends et je me souviens, parce que je veux. »

Nous ne pensons pas que les plus grands philosophes de l'antiquité, y compris Platon, nous offrent de ce mélange de grandeur et de petitesse qui constitue l'homme, une peinture plus vive et plus éloquente que celle de cette trinité déchue : mémoire, volonté, raison, qui peut se réhabiliter à chaque instant, et retrouver mieux encore que ses contemplations perdues, en s'éclairant elle-même au triple rayon de la foi, de l'espérance et de la charité.

CHAPITRE VI.

ÊTRE RELATIF DE L'AME. — L'AME DANS LE CORPS.

Être relatif de l'âme. — L'âme dans le corps. — Erreur du docteur Merten sur la Trichotomie au moyen âge. — Jean de la Rochelle ne veut pas d'intermédiaire. — Du mode d'union. — L'âme contient le corps. — L'Animisme.

Il semble qu'on ait tout dit contre la scolastique. Tout a été tourné contre les vieux docteurs, même leurs meilleures qualités. L'extrême impartialité avec laquelle ils relatent tous les systèmes leur a valu le renom de sceptiques auprès de certains érudits, tandis que d'autres les accusent d'avoir accordé une influence prédominante aux opinions les plus hétérodoxes. C'est ainsi, par exèmple, que presque tous les maîtres auraient admis l'existence de trois âmes dans l'homme, s'il fallait en croire le docteur Merten [1].

Nous ne l'ignorons pas, on peut invoquer en faveur de cette opinion plus d'un argument spécieux, et, entre autres, faire valoir le témoignage de saint Jérôme, qui attribue la même doctrine à des savants considérés pourtant comme orthodoxes. Mais ce sont là des exceptions de peu de poids, en comparaison de l'enseignement unanime des Pères de l'Église. Ne serait-il pas étrange, d'ailleurs, de voir les grands docteurs professer des doctrines différentes de celle qui fut définie par le quatrième concile de Constantinople et par le Concile de Vienne (1311)? Les dissidents furent au contraire très-rares, et ils se reje-

1. Grundniss der Metaphysik. p. 112.

tèrent sur une distinction qui dégageait la question d'orthodoxie. Guillaume d'Ockam prétendait que les condamnations de l'Église portaient seulement sur l'hypothèse d'une âme bonne et d'une âme mauvaise; et il ne croyait point s'exposer à la censure, en admettant une âme sensible, une âme raisonnable, et une forme substantielle du corps. L'on pouvait lui rappeler, il est vrai, que les Pères avaient vu de bonne heure dans cette opinion un moyen de répandre les hérésies d'Apollinaire, de Manès et de Photius. Quoi qu'il en soit, lorsqu'on aura cité Mayron [1], Mirand [2], et Th. Garbius [3], la liste des partisans de la trichotomie au moyen âge sera à peu près épuisée. On peut examiner à ce point de vue les chapitres consacrés par Jean de la Rochelle à ce qu'il appelle l'être relatif de l'âme [4]. Cette partie du *De anima* n'apporte à la thèse que nous venons de combattre aucun appoint nouveau.

Notre docteur pose très-méthodiquement et résout avec une brièveté excessive des questions qui furent depuis amplement développées dans la Somme de saint Thomas.

Existe-t-il un intermédiaire entre l'âme et le corps? Jean se prononce pour la négative, et cette solution suffit, tout d'abord, à dessiner nettement sa doctrine, et à la maintenir contre d'apparentes tergiversations. La raison sur laquelle il s'appuie est excellente, et mérite d'être rapportée : « Tout moyen terme doit avoir une convenance avec les extrêmes : ici les extrêmes sont, d'une part, une substance incorporelle, l'âme raisonnable ; de l'autre, une substance corporelle, le corps; le moyen terme serait donc en partie corporel, en partie incorporel ; c'est impossible ; donc pas de moyen [5]. »

1. II dist. xvii, q. unic.
2. Lib. XXXIII, cons. sing. cert., sect. 2.
3. Lib. I, tr. 5.
4. De Anima, a xxxv ad xliv. — 5. De An. cap. xxxvi.

On voit que, si bien des scolastiques étaient entraînés par un invincible penchant à ces créations fantastiques d'entités dont la nature ambiguë semblait se prêter à toutes les explications, Jean de la Rochelle savait réagir contre cette tendance malheureuse.

« L'âme est la forme et la perfection du corps ; c'est par elle-même que la forme est unie à la matière. » Ce rappel aux principes du péripatétisme suffit sans doute, dans la pensée de notre docteur, à détruire l'erreur trop fameuse de l'auteur du Grand Commentaire. Saint Thomas, qui ne négligeait jamais une occasion de réfuter la pernicieuse doctrine dont le souvenir obsédait sans cesse sa pensée, a consacré une longue réfutation à l'hypothèse d'Averroès. Si Jean n'examine pas de plus près et ne suit pas dans ses conséquences la théorie qui unit à tel ou tel corps l'intellect possible, par l'intermédiaire de l'espèce intelligible ; s'il ne montre pas, par exemple, que le rapport des fantômes à l'intellect possible est celui des couleurs à l'organe de vision, et que Socrate n'exerce pas plus l'acte d'entendre qu'un mur coloré ne participe à la vue active ; s'il ne précipite pas son adversaire dans les inextricables difficultés qui résultent de l'hypothèse de deux principes d'action et de deux êtres dans l'individu, c'est qu'Averroès s'écarte de la question en donnant une théorie de la connaissance, fait postérieur à l'union de l'âme et du corps qu'il s'agit de nous expliquer, à moins de l'admettre à titre de fait primitif. Les deux adversaires se retrouveront plus tard sur le véritable terrain de la lutte : la question de l'intellect patient et la théorie de la connaissance.

Jean de la Rochelle rencontre, en passant, de graves objections. Les cinq oppositions entre la substance du corps, composée, faite des contraires, obtuse, dépendante, corruptible, et la substance de l'âme raisonnable,

simple, supérieure à la contrariété, susceptible de connaître, absolue et incorruptible, étaient faites pour arrêter notre docteur, bien plus, assurément, que les paroles empruntées au *De anima et spiritu*, et l'hypothèse de la fantaisie ignée présentée sous la forme d'un vers de Virgile.

Jean revient imperturbablement à la notion péripatétique de l'âme, et s'y maintient comme dans un fort inexpugnable.

Il ne refuse pas absolument d'admettre l'idée d'un intermédiaire, mais à la condition de bien définir ce qu'il entend par là. Ce ne peut être qu'une faculté servant à l'opération de la substance. En ce sens, l'union de l'âme au corps comme à son organe aura lieu par le moyen de sa puissance et de sa faculté végétative et sensitive. C'est une réponse anticipée aux adversaires de l'Animisme depuis Occam jusqu'à Gassendi.

Lorsque le premier prétextera la difficulté d'attribuer à un seul et unique principe les effets les plus variés, et en conclura que les opérations végétative, sensitive et intellectuelle diffèrent en nature, les thomistes n'auront qu'à reprendre sous une forme analogue la réponse de Jean de la Rochelle. Ils distingueront dans tout acte le sujet qui produit l'effet, et la puissance ou force par laquelle il le produit : l'un principe éloigné, l'autre principe prochain. D'ailleurs, Jean lui-même a poussé plus loin la distinction. Il constate que, au regard du corps, l'action de l'âme comprend bien des modes. Cela doit être, dit-il, puisque l'âme est la ressemblance de toutes choses. Par elle-même elle reproduit donc les choses intellectuelles, et par le corps toutes les choses corporelles qu'il réunit dans sa composition. Le corps n'est pas d'une seule nature, et les organes diffèrent parce que les puissances sont diverses.

Ici se place une théorie des quatre éléments et du rôle

de la quintessence, qui ne rappelle que trop la physique du moyen âge, avec ses inspirations hardies et ses déplorables erreurs. Tel est l'empire du préjugé que notre docteur déclare toutes les objections résolues, et passe à l'examen des intermédiaires de l'âme.

Le voilà bien loin de cette définition si sage, aux termes de laquelle tout intermédiaire était supprimé. Au nom des cinq oppositions qui existent entre l'âme et le corps, il se préoccupe uniquement de rétablir quatre intermédiaires. Les deux premiers, au regard de l'âme, seront les facultés végétative et sensitive. Les deux autres, en regard du corps, sont l'esprit céleste et la nature élémentaire. Étant données ces notions logiques, Jean de la Rochelle en tire toute une théorie très-régulièrement déduite, et dont le seul tort est de s'imposer comme l'expression de la nature des choses. Notre exposition nous dispense de dire qu'elle n'a malheureusement rien de commun avec la réalité observable.

Quand on parle du mode d'union, il faut savoir de quelle âme il s'agit. Car les deux premières sont inséparables, l'âme raisonnable ne l'est pas[1]. Les choses en général s'unissent selon six modes : continuité, contiguïté, commixtion, impression, exigence de la perfection de l'être, opération.

L'auteur rejette les deux premiers modes comme introduisant dans l'âme la quantité.

1. Nous ne devons pas croire que Jean de la Rochelle s'oublie au point d'admettre ici trois âmes distinctes. L'habitude de la pensée d'Aristote étant devenue pour lui une seconde nature, il imite son maître, et ne voit aucun danger dans ces façons de parler, dont ses théories antérieures réfutent assez le sens littéral. L'unité et la simplicité de l'âme n'ont-elles pas été établies dans des chapitres spéciaux? Ainsi, plus tard saint Thomas, après avoir justifié Aristote du reproche qu'on pouvait, à la rigueur, lui adresser sur ce point, déclare-t-il qu'il emploie ce nom d'âme dans l'acception de facultés et de puissances.

Dans la commixtion, les choses ne sont qu'en puissance.

L'impression a été pour saint Thomas l'occasion d'une explication peu satisfaisante.

Il demande aux partisans d'un intermédiaire si c'est un corps ou une forme autre que l'intelligence. Mais un corps ne peut donner l'être et l'unité de substance. Est-ce une âme? En vivifiant, en actualisant le corps, elle réduit l'intelligence au rôle de forme accidentelle [1]. Ce raisonnement irréprochable est suivi d'une comparaison qui, comme toutes les autres en pareille matière, l'aide d'un côté pour le trahir de l'autre: l'union de l'âme et du corps, dit-il, n'admet pas plus d'intermédiaire que la cire et le cachet qu'on y applique. — Mais la forme impresse ne saurait subsister sans l'être, dit avec raison Jean de la Rochelle ; cette forme d'ailleurs n'est pas tout entière dans l'objet, elle se mesure à lui selon des dimensions, des parties étendues.

L'âme n'est point unie au corps selon l'exigence de la perfection. C'est une nouvelle occasion, pour notre docteur, de rompre avec les péripatéticiens, qui n'affirmaient pas assez nettement l'être distinct et séparable de l'âme et du corps, et établissaient entre eux l'union indissoluble de la matière et de la forme.

En se prononçant sur la valeur du mode d'union de l'ouvrier avec l'outil, Jean de la Rochelle établit avec fermeté une thèse qui servira plus tard de fondement à l'Animisme.

Les animistes modernes semblent lui avoir emprunté quelquefois les distinctions et les comparaisons auxquelles il a recours. Il distingue, en effet, entre l'organe et l'instrument qui servent tous deux à l'ouvrier. L'un est séparé quant à son être, et uni quant à l'opération. On le voit

1. Summ. contr. Gent. lib. II, c. 71.

par l'exemple d'une doloire et d'une hache. L'organe est uni quant à l'être et à l'opération, comme la pupille à la faculté de voir. L'opération est attribuée à un troisième terme résultant de l'union de l'organe et de la faculté; l'instrument est séparable, l'organe ne l'est pas. Ici, pour n'être pas confondu avec les partisans de l'union absolue, il a soin de leur opposer l'indépendance de l'âme raisonnable.

Ceux qui voudront avoir une idée des développements que l'on donnait dans ces écoles aux questions énoncées dans ce bref formulaire, pourront voir dans la Somme *contra Gentes* (l. II, c. 57) la longue discussion du sixième mode d'union de l'âme et du corps.

Nous n'examinerons pas en détail, on le pense bien, les hypothèses étranges auxquelles Jean de la Rochelle fait quelquefois un accueil trop bienveillant peut-être: esprit corporel, lumière céleste, nature élémentaire. Plus d'un lecteur sera surpris, sans doute, de voir notre docteur les mettre sur la même ligne que la doctrine qui les réduit à néant. Placé entre la raison qui se confondait certainement ici avec le péripatétisme, et le respect de l'autorité religieuse, le vieux docteur s'est incliné devant les saints. Quand nous parlons d'autorité religieuse, nous ne voulons pas dire que l'érudition des maîtres du XIIIe siècle sut toujours la voir là où elle était. Les saints mis en avant par Jean de la Rochelle nous sont aussi suspects que le pseudo-Denys. Ils se sont bercés, avec les Alexandrins de rêveries, qui dénaturent d'autant plus le péripatétisme, qu'elles en revêtent souvent les trompeuses apparences. De là ces explications sur la lumière du ciel sidéréen qui dispose les plantes à recevoir l'âme végétative; la lumière cristalline qui dispose les corps à la vie sensitive; la lumière du ciel empyrée qui prépare le corps humain à la vie rationnelle.

Nous ne saurions trop le répéter, c'est dans la thèse péripatétique du début qu'il faut aller chercher la véritable pensée de notre docteur. L'Animisme qu'il professe en commençant, il l'établit à la fin de cette partie du Traité de l'Ame. Il convient donc d'écarter aussi toutes ces comparaisons empruntées à une physique erronée, pour retenir la conclusion du chapitre XL. Le corps de l'homme reçoit de l'âme raisonnable chaleur vitale et lumière cognitive impérissable. Cette conclusion ne diffère pas de la théorie précédemment établie dans ces termes : l'âme maintient le corps dans un équilibre de complexion et d'harmonie, ou bien, comme le dira saint Thomas, ce grand interprète de la pensée d'Aristote et de l'Animisme orthodoxe : c'est l'âme qui *contient* le corps.

Qu'est-ce que l'Animisme? que vaut cette doctrine aux yeux de la science contemporaine?

Il faudrait un long ouvrage pour traiter cette question dans tous ses détails. A défaut de ce travail, que nous ne pouvons ni ne devons entreprendre ici, quelques aperçus suffiront peut-être à nous faire une opinion probable[1].

En considérant l'âme comme la forme du corps et la cause de la vie, les scolastiques invoquaient deux principes qui se soutiennent l'un l'autre : On ne doit pas multiplier les êtres sans nécessité. — Des phénomènes différents peuvent provenir de la même cause. Quoiqu'on puisse abuser de ces principes pour introduire dans la science une unité factice et mensongère, il faut en reconnaître le caractère essentiellement philosophique. Sans doute l'unité n'est pas toujours désirable

1. Cette grave question a été étudiée avec autant d'érudition que de talent par M. Francisque Bouillier, le premier philosophe de notre temps qui en ait aperçu l'immense portée. V. le *Principe vital et l'âme pensante* (Paris, 1873, chez Didier).

par elle-même, si elle est artificielle ou fausse ; mais on est forcé d'admettre qu'il n'y a pas de science digne de ce nom pour ceux qui n'aspirent pas à découvrir l'unité de cause.

L'âme, disent les scolastiques, informe le corps; elle en est la *vis formatrix*, elle y fait tout, y accomplit tous les actes organiques, vitaux. L'homme, aussi bien que l'âme, est multiple dans ses facultés et radicalement un dans son essence. La même cause produit chez lui la pensée et les fonctions organiques, accomplit les actes de l'intelligence et ceux de la vie. La participation des formes et des espèces à l'être et à la perfection établit entre elles des différences de degré, et non pas de nature. Opérer des mouvements dans la matière, altérer les corps, tels sont les effets de la forme matérielle. En quoi consiste son imperfection, sinon dans la composition des parties, dans l'étendue qui la limite? Supprimez les bornes de l'être, accordez-lui des propriétés qui supposent une nature plus élevée; au lieu des changements de la quantité, vous avez les modifications qualitatives; au lieu de l'étendue et du mouvement, la sensation et la pensée. Supposez pour un instant, si cela est possible, l'âme sensitive affranchie des organes; aux sensations, aux images succèdent les formes plus élevées de la vie intellectuelle et libre.

Telle est la base de l'Animisme. Ainsi s'établit ce grand principe de continuité dont il n'est plus permis d'attribuer l'invention aux modernes et à Leibniz. Ainsi découle du péripatétisme et de la scolastique l'explication de l'inférieur par le supérieur, comme dans les écoles, bien des siècles avant la publication des travaux d'Auguste Comte.

Nous admettons, avec les docteurs du XIII[e] siècle, que l'âme *contient* le corps. L'âme est donc une force ; ils le

disent eux-mêmes : *vis formatrix*. Mais alors, ou elle n'a qu'une existence intermittente, ou elle s'exerce toujours. Les puissances ne sauraient être conçues à l'état de pures possibilités; elles agissent sans interruption, comme l'arc tendu, dont le repos n'est qu'apparent. Nous avons de cette action non interrompue un vague sentiment attesté par le langage, preuve de notre croyance intime à l'unité du principe intellectuel et vital : je comprends, je sens, je grandis, je me nourris, etc.

Or le langage procède du témoignage de la conscience dont il est l'organe.

A cette preuve les scolastiques en ajoutent d'autres non moins frappantes : Le principe de l'unité et de l'être étant le même, qui dit être dit unité. Par cette raison, chaque chose est une, non pas absolument, mais par une forme; et si elle reçoit ses dénominations de formes diverses, il n'y en a qu'une qui puisse lui conférer l'unité absolue. Homme blanc n'exprime qu'une unité relative, car la forme de la blancheur s'ajoute à l'homme à titre d'accident. Si l'homme, dit saint Thomas, devait la vie à une forme, l'âme végétative, par exemple, et l'animalité à une autre forme, l'âme sensible et l'humanité à une autre, l'âme raisonnable, il s'ensuivrait que l'homme n'aurait point l'unité absolue.

Supposons plusieurs âmes dans l'homme : il faut un lien pour les unir, autrement la réciprocité de l'acte et de la puissance leur ferait défaut (car l'acte fait avec la puissance une unité immédiate); mais toutes seraient des actes. Le lien ne saurait être ni le corps, ni une âme différente de celles que nous avons nommées. Ce n'est pas le corps, puisqu'il ne contient pas l'âme, mais est contenu par elle qui constitue son unité. Ce n'est pas une âme différente des autres, car son rapport avec elle serait celui de la matière à la forme, de la puissance à l'acte,

et ne ferait en réalité, dans l'homme, qu'une seule âme avec les autres. L'hypothèse de la pluralité des âmes empêche de concevoir dans l'homme une unité absolue. Aristote avait donc raison de demander aux partisans de cette hypothèse de désigner le lien des âmes. Quel qu'en soit le nombre, d'ailleurs, il en faut une de plus pour contenir toutes les autres et les ramener à l'unité.

S'il y avait en réalité trois âmes, les actes de l'une ne seraient point un obstacle aux actes de l'autre. Or c'est un fait d'expérience que plus une puissance est active, moins les autres agissent. Les actes et les facultés qui en sont les principes prochains doivent donc être ramenés à un principe unique, à une âme, principe prochain des facultés, et principe éloigné des actes qu'elles produisent.

Un grand philosophe des temps modernes a défendu sur ce point, sans le vouloir, la théorie du péripatétisme scolastique. La thèse de Leibniz sur l'apperception et la perception met au jour une foule de raisons ingénieuses qui se tournent en faveur de l'Animisme, quoiqu'il n'ait en vue que l'harmonie préétablie.

Sans doute cette proposition : « l'âme pense toujours », n'est pas évidente par elle-même ; mais beaucoup d'autres ne l'étaient pas non plus autrefois qui passent aujourd'hui pour des vérités incontestables : ainsi, la pesanteur de l'air, la rondeur de la terre, les antipodes. On est forcé d'admettre des corps imperceptibles et des mouvements invisibles. Les perceptions, pour n'être point senties, n'en sont pas moins certaines, puisqu'on en peut constater les résultats. Il faut donc plus de hardiesse pour nier qu'il se passe dans l'âme quelque chose dont elle ne s'aperçoive pas, que pour l'affirmer.

De même que le sommeil vient à la suite d'une foule de sentiments confus et par conséquent indifférents, les

opérations de la vie sont peut-être trop multiples pour que l'âme y prenne part. Dans la veille, la distraction n'offre-t-elle pas des exemples de sommeil partiel ? Le sommeil ne serait alors qu'une distraction ou une indifférence générale.

Toutes les impressions ont leur effet ; mais toutes ne sont pas également notables. Comment pourrions-nous réfléchir sans cesse à toutes nos pensées ? Une réflexion sur une réflexion nous entraînerait dans un progrès à l'infini, qui empêcherait de passer à une pensée nouvelle. On pense toujours à tout, mais plus ou moins ; on n'y pense, à proprement parler, que dans le cas des perceptions notables. Pourquoi donc les phénomènes de la vie organique ne nous échapperaient-ils pas, tout en étant produits par nous ? Deux modes d'activité se développent parallèlement dans l'homme avec la plus exacte correspondance. Il se passe dans notre âme quelque chose qui répond à la circulation du sang ; de même encore, le bruit d'un moulin se fait entendre de ceux qui ne l'écoutent pas.

Le progrès des sciences a permis aux animistes contemporains d'invoquer des présomptions dont les scolastiques et Leibniz ne pouvaient s'aviser. Il y a dans le fait de la respiration un acte mécanique qui consiste à aspirer l'air, et une opération chimique, l'oxygénation du sang. Si l'on examine la nutrition, l'on s'aperçoit que la transformation des aliments en chyle est précédée d'actes mécaniques, préhension, manducation, déglutition. Ceux-ci dépendent de la volonté dans bien des cas, et sont nécessaires à l'accomplissement des fonctions subséquentes. L'hypothèse d'un principe intellectuel et d'un principe vital distincts nous oblige à attribuer les fonctions de la respiration et de la nutrition en partie à l'un et en partie à l'autre. Cette conséquence est forcée, mais elle n'est pas la plus bizarre de ce système.

Les opérations mécaniques se font instinctivement chez l'enfant et volontairement chez l'homme : nous devrions donc les attribuer chez l'un au principe vital, et chez l'autre au principe intellectuel. Ce n'est pas tout. Les opérations de l'âme sont conscientes, dit-on ; celles du principe vital sont inconscientes. De ce que certaines actions se produisent tantôt avec, et tantôt sans conscience actuelle, osera-t-on bien en conclure qu'elles appartiennent tantôt à l'âme, tantôt au principe vital?

Quelle absurdité trouvera-t-on, d'ailleurs, à admettre que l'âme a connaissance d'une opération, sans savoir tous ses modes d'action par le plus menu détail? La connaissance de l'existence d'une chose est directe et convient au sens comme à l'intelligence. Mais, en tant que réflexion, la connaissance du mode appartient à l'intelligence toute seule. Pourquoi donc ne pas accorder à l'âme la conscience de la nutrition, sans aller jusqu'à lui attribuer la connaissance intime des faits les plus complexes de cette délicate opération?

Est-il bien possible que l'âme soit liée au corps et ignore ce corps? Et cette connaissance habituelle, comme le mode d'union, n'entraîne-t-elle pas aussi, dans une certaine mesure, celle des opérations vitales?

Où commence l'inconscient? Où s'arrête la conscience? Nul ne saurait le dire. Les travaux combinés des physiologistes et des psychologues, quelle que soit la subtilité pénétrante de leur esprit, amèneront-ils jamais au grand jour de la pensée et de la réflexion tous les phénomènes cachés dans les profondeurs de l'âme humaine? Il serait insensé de l'espérer. Mais on tirera de l'obscurité un nombre toujours croissant de phénomènes, qui sortiront des épaisses ténèbres de l'inconscient pour se ranger dans la pénombre favorable à l'observation. Déjà l'on a déterminé un *minimum audibile;* l'on possède quelques données

précises sur la vitesse des états de conscience, et en assignant un *minimum psychique* au-dessous duquel tout passe inaperçu, l'on obtient par le calcul une vérification de la loi soupçonnée par Aristote et les scolastiques, entrevue par Leibniz et formulée par Kant : la simultanéité des faits internes n'est qu'apparente. Voilà pourquoi la plus grande partie de nos états intérieurs n'arrive pas à la conscience.

Que la science psychologique contemporaine trouve trop tranchée l'antithèse de l'âme et du corps ; qu'elle propose de la ramener à celle de la conscience et de l'inconscient : c'est son droit, nous ne prétendons pas y apporter d'entraves. Nous ferons remarquer toutefois que l'Animisme est assez large pour rendre cette interprétation superflue. Aucune doctrine peut-être n'a su faire preuve d'un esprit de conciliation plus large ; car, en même temps qu'il maintient fermement l'opposition entre l'âme et le corps, l'Animisme scolastique la tempère par le grand principe de continuité.

Quand un système se distingue par une aussi vaste compréhension, son empire n'est pas près de finir. Aussi peut-on dire presque à coup sûr, que les découvertes des physiologistes et des psychologues ne sauraient s'écarter des limites circonscrites par le péripatétisme scolastique. Chaque conquête faite dans son domaine lui apportera un nouveau tribut. C'est ce que semble démontrer jusqu'à présent l'étude de la vie fœtale, des instincts, des habitudes, des faits de sensibilité et d'intelligence, de la mémoire, de l'association latente, du jugement, du raisonnement et de la volonté. L'analyse des états morbides et de la passion est fertile en observations intéressantes et neuves, parce qu'on observe chaque phénomène agrandi, et l'on aperçoit les nuances les plus fuyantes de la sensation, de la perception, de la conscience et de la mémoire.

Un effort d'abstraction peut seul isoler, en effet, le phénomène sensitif du phénomène intellectuel. Nous croyons, avec le sagace auteur de la thèse sur les passions dans Descartes [1], etc., que les deux ordres de faits doivent avoir pour siége le cerveau. L'émotion localisée dans les viscères ne saurait être ignorée du moi, et l'acte de conscience attribué au cerveau ne peut en être séparé que par une opération tout artificielle.

Il résulte des expériences de M. Flourens et de M. Cl. Bernard, que le foyer de la vie organique est le même que celui de la vie animale. Les vitalistes, en démontrant l'existence du sens vital conscient, sont d'accord, en somme, avec les animistes, et ne s'en séparent qu'en attribuant ce sens à une vie à part. « Ces expressions, dit Bichat, la fureur circulant dans les veines, remuant la bile ; la joie faisant tressaillir les entrailles, la jalousie distillant ses poisons dans le cœur, ne sont point des métaphores employées par les poëtes, mais l'énoncé de ce qui est réellement dans la nature [2]. »

Le sens vital serait celui où s'opère le point de jonction entre le conscient et l'inconscient. Il nous révèlerait ce qui est nôtre, et la conscience, ce qui est nous-mêmes.

Interrogée sur cette grave question, la physiologie nous répond avec Müller et Helmholtz, qu'à l'action réflexe automatique et coordonnée, c'est-à-dire intelligente, il ne manque que la conscience pour atteindre le niveau des faits psychologiques.

Des sensations inconscientes de plaisir, de douleur, de son, de goût, peuvent se produire en l'absence de l'organe centralisateur, et, grâce à la substance grise de la

1. M. L. Carrau, Exposition critique de la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinosa. Strasbourg, 1870.

2. Rech. phys. sur la vie et la mort, p. 3.

moelle allongée et à la protubérance annulaire. Les sensations visuelles même seront inconscientes par l'effet des tubercules quadrijumeaux. Nous voyons, pour ainsi dire, l'inconscient se rapprocher peu à peu de l'organe de la pensée, et bientôt même l'envahir. Ainsi, le cervelet a pour fonction de coordonner les contractions musculaires qui produisent les mouvements, et une semblable coordination exige une science infinie absolument ignorée de l'esprit. La force inconsciente ne réside pas seulement dans les centres nerveux secondaires. Le docteur Laycock a constaté dans le cerveau une activité automatique, à laquelle il donne le nom de cérébration inconsciente. N'est-ce pas un grave sujet d'étonnement pour qui songe que la matière ganglionnaire répandue à la surface des hémisphères cérébraux est le siége des opérations psychologiques les plus élevées [1] ?

Le témoignage des savants ne saurait varier sur ces faits incontestables. Les interprétations seules varient. Cependant, elles peuvent toutes se ramener à deux hypothèses. L'une est l'animisme lui-même, l'autre ne lui est pas aussi défavorable qu'elle le paraît tout d'abord. M. Ribot les résume ainsi :

1. Ne peut-on pas dire que la vie mentale, toujours intelligente, n'est pas nécessairement toujours consciente? Elle se reconnaît à la coordination des moyens; la conscience vient s'y ajouter comme un phénomène secondaire qui marque une perfection plus grande, comme le cerveau, qui n'est qu'un organe surajouté, vient compléter l'organisation des êtres. Toutes les formes de la vie psychologique pourraient ainsi exister sans la conscience.

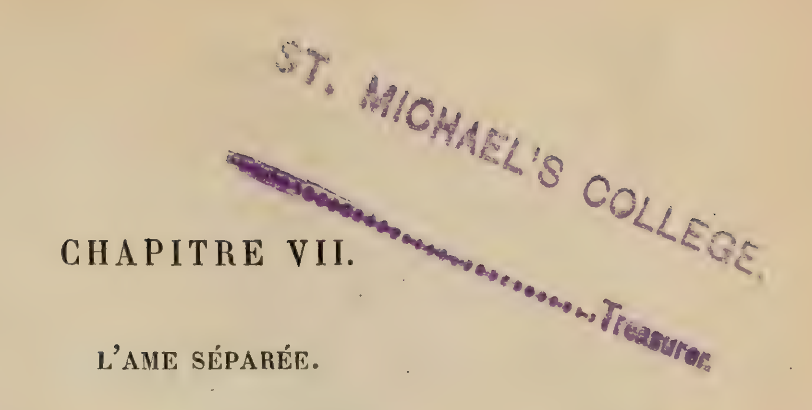
2. La conscience croît et diminue, mais n'atteint jamais zéro. L'inconscient est un minimum de cons-

1. Voir la remarquable thèse de M. Ribot sur l'hérédité.

cience. En effet, il n'y a pas plus d'inconscient absolu que de vide complet et de néant. C'est un mot qui exprime quelque chose de relatif.

Dans ce système, chaque ganglion a une conscience trouble, qui peu à peu devient claire à mesure qu'elle se centralise au cerveau. Le *consensus* des infiniment petits forme la conscience de l'être. On ne distingue pas plus ces éléments que ces corpuscules flottants, qui dans des lointains infinis colorent l'azur du ciel. Mais nous revenons ici aux perceptions insensibles et aux perceptions notables de Leibniz, dont la considération tourne tout entière au profit de l'Animisme.

Résumons cette question en quelques mots Nous n'avons pas conscience des fonctions organiques ; nous avons conscience des opérations intellectuelles. Entre les deux, le sens vital marque un milieu flottant et indécis dont il est presque impossible de tracer les justes limites. L'âme peut être l'auteur des opérations organiques en vertu de pouvoirs inconscients. Il y a même bien des présomptions en faveur de l'affirmative. En se rapprochant d'une solution qu'il n'atteindra peut-être jamais, le problème s'éclaircit et reflète une lumière nouvelle sur l'Animisme. Plus qu'aucune autre, cette grande doctrine aura contribué à élucider la grave question de l'inconscient qui nous semble reproduire dans des termes nouveaux celle de la matière et de la forme si longtemps débattue au moyen âge, et à montrer peut-être dans la vie une succession d'actes qui ont pour base la pensée, la raison, la volonté.



CHAPITRE VII.

L'AME SÉPARÉE.

L'âme séparée. — Immortalité : preuves directes. — Le principe de continuité. — La Matière et la Force indestructible. — Témoignage des physiologistes modernes. — Raisons propres : l'âme et son acte. — L'âme et son objet. — L'âme et sa fin. — Comparaison de l'âme et du corps. — Passivité de l'âme par le fait de l'union avec le corps. — Le lieu de l'âme. — Le mouvement de l'âme.

L'étude de cette question comprend quatre divisions secondaires :

De l'immortalité.

De la passivité.

Du lieu.

Du mouvement.

L'immortalité de l'âme est établie par des preuves directes. La thèse de l'auteur reçoit une confirmation indirecte de la réfutation des objections de ses adversaires.

Les preuves directes consistent en raisons communes, et en raisons propres ou dialectiques, ou probables. On est assurément forcé de leur reconnaître une très-grande valeur.

Quoi de plus fort par exemple que cet appel à la justice, à la sagesse et à la bonté de Dieu ? Quoi de plus éloquent dans sa vigoureuse sobriété, que ce passage où l'auteur montre la sagesse divine inspirant elle-même aux bons le mépris des biens de ce monde, et laissant aux méchants une prospérité passagère, parce qu'elle se réserve l'avenir !

La philosophie contemporaine, qui n'a fait que re-

produire cette preuve en lui donnant de plus riches développements, lui a peut-être communiqué une force plus grande par le rang qu'elle lui assigne. Elle procède plus méthodiquement sans doute, en débutant par des considérations métaphysiques qui assurent la perpétuité de l'essence même de l'esprit, pour établir ensuite la persistance de sa personnalité au delà de la tombe. Jean de la Rochelle n'a pas vu l'avantage de cet ordre méthodique qui fait de la preuve métaphysique la base inébranlable de la preuve morale; mais, au moins, la doctrine péripatétique qu'il professe, embrassait-elle, mieux que tout autre, cette double série dans sa féconde unité.

L'âme humaine, forme du corps, n'est pas un être à part; c'est une espèce particulière dans un genre. L'application du grand principe de continuité nous permet d'observer dans la nature une gradation qui s'élève de l'élément au mixte, du mixte au corps organisé. Le corps organique, dont l'unité est la vie, marque le premier degré de nouvelles formes des êtres : végétation, forme embryonnaire de l'individualité : sensibilité, mouvement, connaissance. Au sommet enfin, l'on voit poindre la liberté. Là s'arrêtait celui que Jean de la Rochelle et ses contemporains appellent le Philosophe avec un respect mêlé de vénération. Cette voie hardiment franchie conduisait à une pente dangereuse, que tous les scolastiques ne surent pas éviter, comme le prouve l'histoire du siècle précédent et du début du XIII[e] siècle. Jean de la Rochelle contribua autant que personne à arrêter la science au moment où elle allait descendre cette pente fatale. L'existence de l'âme comme substance réelle, son immortalité, étaient compromises. Au lieu de maintenir le principe de continuité dans une sphère relativement restreinte, il l'étend à tous les êtres. Entre ceux qui végètent et sentent, tout en restant composés, corruptibles, privés d'intelli-

gence, et les esprits purs, incorruptibles et doués des attributs sublimes de la pensée, il réclame une place pour un moyen terme qui achève l'ordre de la série, et ce terme moyen c'est l'homme, dont le corps est mortel et dont l'âme ne doit pas périr.

Ce titre à l'immortalité, rien ne peut mieux l'assurer à l'âme que la notion de l'âme elle-même. Cet être qui informe et contient le corps, n'en peut subir les accidents et les vicissitudes. Aucun changement, aucune altération de la matière, ne peut ôter à la substance intellectuelle qui la domine la disposition de ses facultés, et la possession de soi-même. L'extinction de son activité personnelle, non plus que la modification de sa nature, ne saurait dépendre de la matière qu'elle appelle à la vie.

Ainsi sont sauvegardées du même coup la perpétuité de la substance intellectuelle et de la personne morale ; et les conséquences désastreuses du péripatétisme dévoyé sont évitées par un retour aux principes du *philosophe* mieux compris.

Certains savants sont bien fiers des récents progrès de la physique ; elle les doit, selon eux, au soin extrême avec lequel elle s'éloigne de plus en plus de la métaphysique sa dangereuse alliée. Parmi les brillantes conquêtes de cette science, il n'en est pas que l'on cite avec plus de complaisance que le principe de l'indestructibilité de la matière ou de la force.

Il nous est bien difficile de voir ce qu'a de commun avec l'expérience un axiome qui la dépasse de son universalité, et nous avouons que cet exemple nous montre une fois de plus la métaphysique à la racine de toutes les sciences. Il y a là, dit avec raison un positiviste anglais, des difficultés auxquelles on ne peut se soustraire qu'en les résolvant, et d'ici à ce qu'elles soient résolues positivement, quand ce sera possible, ou tout au moins d'une

manière négative, nous ne serons jamais assurés qu'aucune connaissance humaine même dans l'ordre physique repose sur des fondements solides[1]. Si donc tout le monde revient tôt ou tard à la métaphysique par un détour plus ou moins long, même ceux qui l'ont le plus sévèrement proscrite, nous prions les savants, en général très-hostiles aux docteurs du moyen âge, de n'en pas vouloir à Jean de la Rochelle pour être tombé dans une faute qu'il n'avait point juré, lui, de ne pas commettre. Notre docteur prétend que la corruption n'atteint pas la matière première (*ylé*); et il en conclut que l'essence subite de l'âme raisonnable échappe à la corruption. N'arrive-t-il pas d'un seul bond, pour ainsi dire, au même point que nos contemporains s'enorgueillissent d'avoir atteint? Et ne peut-on pas dire que le principe de l'éternité et de l'indestructibilité de la force, qu'on appelle un axiome de haute physique pour éviter de lui donner un autre nom, est une vérité qui se confond avec le principe de l'indestructibilité de l'âme établi par la psychologie d'Aristote et des scolastiques?

Nous ne voulons pas dire pourtant que la science contemporaine n'ait rien ajouté aux travaux de ces illustres penseurs. Mais il semble souvent qu'elle recueille ses observations, dans le cercle tracé par leur génie. Aussi un physiologiste, qui est en même temps un éminent psychologue[2], remarque-t-il que certaines vérités de l'ordre biologique apportent de graves raisons à l'Animisme scolastique et stahlien en faveur de l'immortalité de l'âme: « On ne peut plus mettre en doute aujourd'hui que le germe n'est point une simple miniature des or-

1. Examen de la Philosophie de W. Hamilton, par J. Stuart Mill. (3e édit. 1867, p. 2.)
2. M. P. Durand (de Gros).

ganes futurs, comme le croyaient Bonnet et Haller, car les rudiments des organes ne deviennent pas visibles par l'effet du seul grossissement; ils ont un assez grand volume dès leur première apparition; mais ils sont simples, de sorte que nous voyons les organes complexes naître peu à peu d'un organe primitivement simple[1] ». Il est donc incontestable que le germe contient une virtualité qui nous échappe. Pourquoi une virtualité semblable ne survivrait-elle pas à la destruction du corps de même qu'elle l'a précédé, invisible après comme avant? Nous applaudissons à ce langage, mais non sans une réserve. Ce que nous devons au dernier effort de la science contemporaine, n'est après tout qu'une forte présomption, une très-haute probabilité. Le péripatétisme scolastique nous donne une démonstration et une certitude. De quel côté est l'avantage?

Les raisons propres de l'immortalité de l'âme sont réparties dans quatre classes principales.

L'âme n'est sujette à aucun genre de destruction.

Comparaison de l'âme à son acte.

Comparaison avec son objet.

Comparaison avec sa fin.

Comparaison avec le corps.

La première preuve est à peine indiquée. C'est ici pourtant l'une de celles que la scolastique a développées avec le plus d'abondance. La voici dans toute sa force : si l'âme était corruptible par soi, elle ne serait détruite que par la séparation de la matière et de la forme. Or qu'est-ce que la forme? C'est un principe intime qui communique à chaque chose l'être et l'unité. L'être convient par soi à la forme qui est acte, selon les expressions de saint Thomas. La forme est par elle-même, et sans addition

1. Müller, *Manuel de Physiologie*, édit. Jourdan et Littré, T. I, p. 21.

aucune. La matière au contraire, en tant que pure puissance, n'est déterminée que par telle forme à recevoir tel être. Une forme persistante, indépendante de la matière, comme l'âme humaine, déterminée par soi à l'être, n'a aucune puissance qui tende au non être. L'être atteignant par soi la forme, elle ne peut pas plus en être séparée qu'être séparée d'elle-même. Et encore : c'est en acquérant la forme que la matière acquiert l'être en acte, et sa corruption consiste dans la séparation de la forme; quant à l'unité ou la forme, elle ne peut être séparée d'elle-même.

Jean de la Rochelle, contrairement à son habitude, n'a pas indiqué la source où il a puisé son premier argument. Il nous semble emprunté à saint Augustin et à saint Bernard. Le premier avait dit, en effet : « Si l'âme peut être par elle-même, son immortalité est démontrée. Tout ce qui est dans ce cas est nécessairement incorruptible, et ne peut périr parce que rien ne s'abandonne soi-même. » Et le second : « L'âme est immortelle : elle est en effet sa propre vie, rien ne pouvant la séparer d'elle-même, rien ne peut lui faire perdre la vie[2]. »

Nous avons vu déjà avec quelle opiniâtreté Jean de la Rochelle repousse toute conception qui attribuerait à l'âme une matière et une forme. Il y revient encore et constate que l'âme raisonnable, en tant qu'immatérielle, n'admet pas cette division. S'il insiste, ce n'est pas qu'il soit à court de raisons contre ceux qui professent l'opinion contraire. Il leur oppose une considération qui jouera plus tard un grand rôle dans l'explication de la connaissance : la forme prétendue est indestructible parce qu'elle n'a pas de contraire. Si elle en avait un,

1. De Summ. an., c. 8, nº 15.

2. Super Cantica Serm. LXXXI, app., T. I, p. 352, Venetiis 1596.

l'intellect n'accomplirait pas l'acte intellectuel en recevant telle ou telle similitude.

L'âme n'a point de parties intégrales; elle ne saurait donc périr par la dissolution de ces parties. Elle n'est pas non plus l'accident dont le corps serait le sujet. De plus, la cause première ne lui fait jamais défaut ni à elle ni aux autres êtres qui, si elle ne les soutenait, seraient prêts à retomber dans le néant d'où elle les a tirés.

La comparaison de l'âme à son acte prouve son immortalité, par suite des trois caractères qu'on remarque dans la faculté qui en est la source. Elle se fortifie avec le temps et l'exercice; elle n'atteint sa fin ni dans sa vertu ni dans son opération : donc elle ne finira pas dans le temps. Le nombre des choses qu'elle peut comprendre est illimité; elle doit être illimitée en durée comme elle l'est en puissance.

La comparaison avec l'objet est empruntée à Aristote. Quand une faculté souffre de la rencontre d'un objet dont l'action est trop intense, cette faculté est périssable. Ainsi la lumière trop vive blesse les yeux, le son trop aigu déchire l'oreille. Il n'en est pas ainsi de l'intelligence, son objet, l'intelligible pur la récrée et la fortifie. Donc, elle ne saurait périr. D'ailleurs, la proportion rigoureusement requise entre la faculté cognitive et ce qu'elle peut connaître, exige que l'âme raisonnable soit immortelle. Si le raisonnement qui conclut de la condition des objets à celle de la puissance, et de la condition de la puissance à celle de la substance n'était pas irréprochable, il faudrait désespérer de toute science humaine; mais il n'en resterait pas moins une admiration profonde pour cette philosophie scolastique pénétrée d'un sentiment de foi si ardente à l'identité de l'intelligence et de son objet.

Enfin, de l'application naturelle de l'intelligence aux

choses impérissables, il faut bien conclure que la séparation de l'âme et du corps est naturelle. Nous approuvons cet argument des scolastiques, tout en nous demandant par quel moyen ils le conciliaient avec leur thèse de l'inclination naturelle de l'âme pour le corps.

Quant à la preuve par la comparaison de l'âme avec sa fin, elle nous semble avoir une importance capitale, en ce sens qu'elle complète l'effet des premières preuves dites *morales*. Que résulte-t-il, en effet, de leur exposition? La destinée de l'homme de bien comme du méchant est incomplète sur la terre. L'un a droit à une récompense, et l'autre à une peine qu'ils n'obtiennent point ici-bas. Rien de plus logique sans doute que de conclure à l'achèvement de leur destinée dans un monde meilleur. Nous parlons d'achèvement : cette expression même n'implique-t-elle pas l'idée de borne et de limite ? L'âme survit au corps pour obtenir sa peine ou sa récompense. Mais qui nous dit que l'un et l'autre doivent rationnellement durer toujours? Une destinée interrompue ici-bas se renoue là-haut et se poursuit. Qui donc oserait dire qu'elle se poursuit indéfiniment sans s'achever jamais? On invoque la justice. Mais la vie d'outre-tombe n'assure-t-elle pas la sanction morale par un ensemble de faits qui, s'ils échappaient à toute mesure, constitueraient peut-être une violation de l'ordre et de la justice, qu'ils sont censés assurer?

Il faut, croyons-nous, abandonner les procédés rationnels de la philosophie, et se confier aux mystères de la religion pour admettre l'éternité des peines et des récompenses sur la simple considération de la justice et de la bonté de Dieu.

Peut-être Jean de la Rochelle l'avait-il compris, lui qui débute par l'exposition des preuves morales pour leur prêter ensuite l'appui de tant d'autres preuves d'un genre différent.

Les objections posées et résolues dans le chapitre XLV sont trop nombreuses pour que nous les examinions toutes en détail. L'auteur y montre une excessive subtilité en soutenant l'existence de la forme matérielle double. Peut-être cette qualificaton ne suffirait-elle pas à exprimer tout ce qu'il y a d'étrange dans la distinction des deux modes de puissances végétative et sensitive chez l'homme, suivant qu'elles disposent et achèvent. Déclarer purement et simplement que l'âme végétative et sensitive qui achève, n'est autre que l'âme raisonnable : *quæ secundum vim vegetativam et sensitivam corpus vegetat et sensificat vegetatione et sensificatione perfecta*, c'est se ménager une ressource par trop précieuse. Rien ne serait impossible avec de pareilles explications, si toutefois elles aboutissaient à quelque chose[1].

Nous n'insisterons pas sur les chapitres qui traitent de la passivité de l'âme avant et après la chute. Ces questions relèvent de la théologie. Le chapitre XLVIII offre un intérêt particulier à l'historien de la philosophie. Comment l'âme est-elle passive par le fait qu'elle réside dans le corps?

Une objection fait ressortir l'impossibilité de la communication des deux substances, et cela dans des termes qui rappellent les théories de l'école cartésienne. Tout le monde connaît l'ingénieuse hypothèse par laquelle Leibnitz essaya d'expliquer le parallélisme des faits qui se produisent dans l'âme et le corps, entre lesquels Descartes avait tracé une ligne de démarcation infranchissable. Par une singulière analogie, l'objection toute cartésienne posée par Jean de la Rochelle amène une solution que Leibnitz a peu modifiée. La passivité de l'âme ne saurait être dite

1. Nous remarquerons ici le nom de Platon si rarement cité à cette époque.

subjectionis ; elle est appelée proprement *compassionis*. Posez que cette compassion, ou sympathie, ou harmonie, a été établie par la sagesse divine, qu'elle est préétablie au lieu d'être actuelle, et vous avez la célèbre hypothèse du philosophe de Hanovre.

La même raison qui nous arrêtait tout à l'heure nous oblige à mentionner seulement la question de la passivité de l'âme hors du corps. Nous ne dédaignons point ces subtilités théologiques. Mais autant elles paraissaient naturelles autrefois dans un traité de psychologie, autant aujourd'hui elles y sembleraient déplacées. C'est là un effet de la délimitation rigoureuse du domaine de chaque science particulière.

Nous avons vu qu'il entrait dans le plan de Jean de la Rochelle de ranger dans le cadre des catégories d'Aristote les principales questions relatives à l'étude de l'âme. Étant donné ce plan, il ne pouvait omettre les catégories du lieu et du mouvement, sous peine de laisser dans son œuvre une lacune considérable.

Les propositions établies ou réfutées par notre docteur ne se suivent pas toujours dans un ordre bien rigoureux. Le lecteur qui voudra comprendre et apprécier cette partie de son ouvrage fera sagement de n'y pénétrer qu'à la lumière des doctrines enseignées par les grands scolastiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours [1].

On a pu remarquer maintes fois, dans le cours de ce travail, que la langue philosophique contemporaine ne se prête pas toujours à la merveilleuse souplesse dialectique de l'organe avec lequel Al. de Hales, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas exprimaient les subtilités les plus délicates de la pensée. Peut-être sommes-nous

1. Nous comptons parmi ces derniers le regrettable Sanseverino et le P. Franzelin dont l'exemple prouve que la science des plus illustres docteurs n'est pas morte avec eux.

punis par là de l'injurieux dédain qui nous les a fait abandonner. Il est permis de le croire lorsqu'on envisage tous les progrès que leur doit le langage philosophique depuis Aristote. Pour un observateur superficiel, ils semblent se mouvoir servilement dans le cercle tracé par le philosophe de Stagire; mais à chaque instant ils l'élargissent, ils l'étendent jusqu'à des horizons où la philosophie grecque ne pouvait espérer d'atteindre. Qu'ont-ils fait, par exemple, de cette catégorie du lieu, si rigoureusement étroite au sens aristotélique? Grâce à eux, elle s'est transformée, elle est devenue la notion de présence. Développée sans cesse et toujours remaniée, elle préparera les grandes conceptions de Malebranche, de Leibnitz et de Kant. Elle semble contenir les premiers rudiments des théories modernes de la Recherche de la vérité, de la Théodicée et de la Critique de la raison pure. Par quel moyen s'élevèrent-ils à ces vues prodigieuses pour l'époque? Par l'alliance du péripatétisme et de l'esprit chrétien.

Aux questions qui passionnaient l'École, ils ajoutèrent celles qui agitaient l'Église, et dans le silence de la vie du cloître, ils interrogèrent leur génie sur la présence de Celui que la sagesse péripatétique voulait bannir à jamais du monde.

La doctrine d'Aristote et de Jean Damascène nous donne sans doute une idée exacte de ce qu'il faut entendre par lieu de l'âme : « *Omne continens est spiritualius et subtilius suo contento, verbi gratia : aqua continens terram est subtilior terra, aer aqua, ignis œre, et corpus cœleste omnibus hiis. Unde dicit philosophus : Quod inferiora continentur in superioribus tanquam in suis formis. Ergo cum nullum corpus sit spiritualius vel subtilius spiritu, nullum corpus continet spiritum, nec est locus ejus* [1]. »

1. C. LII.

Tel est l'argument emprunté au péripatétisme.

Saint Jean Damascène met en avant une autre raison : « *Et cum dicat Damascenus, quod locus est finis corporalis ejus quod continetur ; spiritualis autem substantia caret fine corporali ; ergo et loco* [1]. » Ce Père dit ailleurs : « *Locus est quantitatis continuæ superficies. Locus corporeus est terminus continentis.* » Il considère l'âme comme enchaînée au corps. Non pas que le corps la contienne; il est au contraire contenu par l'âme comme le fer par le feu. De là deux sortes de présence : l'une, dite *circumscriptiva*, qui s'applique aux corps ; l'autre, *definitiva*, propre aux esprits. Est circonscrit tout ce qui est compris dans le temps, dans le lieu ou dans la perception de l'esprit.

Toute substance corporelle est contenue dans un lieu. La conception abstraite de la manière d'être d'une substance dans un lieu est la notion *ubi*. Elle a son orgine et sa cause dans la notion de lieu. Qu'est-ce donc que le lieu?

Aristote l'a défini : la première limite immobile du contenant. Cette limite doit être immobile, car le lieu est conçu comme atteint ou abandonné par le mouvement. Au premier point de vue l'on a *terminus ad quem* ; au second : *terminus a quo* ; de là, fixité immobile du lieu.

Pour les scolastiques l'accident qui se joint à la substance corporelle se nomme donc *ubi*. Albert le Grand le définit : la circonscription du corps qui procède de celle du lieu.

Il en résulte pour eux que la notion *ubi* est un accident ajouté à la substance : 1° par comparaison au contenant extérieur, en ce sens que la substance est rapportée à un autre corps dans lequel elle est contenue ; 2° par le

1. C. LI.

moyen de quantités mesurables ; car sans elles on ne peut comprendre comment la substance est circonscrite par le lieu.

Ubi, notion catégorique, signifie donc que quelque chose est dans le lieu *per modum proprium loci*. Il est proportionné au lieu, et circonscrit par lui. Saint Bonaventure l'explique ainsi : *illud dicitur esse dimensive alicubi, quod ita est in illo, quod totum in toto, et pars in parte secundum commensurationem*[1].

On distingue *ubi circumscriptivum et ubi definitivum*, avons-nous dit, en rapportant le premier au corps, le second aux substances spirituelles créées. Leur présence au corps peut alors se manifester par l'opération, c'est le cas des anges ; ou par l'information, c'est le cas de l'âme raisonnable. On lui a donné ce nom *definitivum*, parce que la présence des créatures spirituelles, ayant sa source dans une vertu finie, est renfermée dans un lieu dont elle ne peut sortir. On la qualifie aussi de simple, car les substances spirituelles ne sont pas dans le lieu *totalitate quantitatis*, mais par la totalité de l'essence qui n'est pas commensurable à la totalité du lieu. Elles ne sont donc pas dans le lieu comme dans leur contenant, mais contiennent plutôt le lieu auquel elles sont présentes.

Nous n'avons rien à dire ici du troisième genre de présence appelé *sacramentelle* (*ubi sacramentale*), qui fut pour les scolastiques un si grave sujet de préoccupations. Nous remarquerons seulement que la subtilité infinie déployée par les vieux docteurs sur cette matière n'a pas peu contribué à élucider la question de l'espace. Il suffira, pour s'en convaincre, de lire le résumé de la théorie scotiste par Boyvin, et la réfutation que le thomiste Goudin lui oppose. La correspondance si curieuse de

1. In lib. IV. Sent. Dist. x, p. 1 a 1, q. 4 resol.

Leibnitz et du P. des Bosses nous prouve d'ailleurs que le règne de la scolastique ne s'arrête pas au XVIIe siècle.

Les notions précédentes, qui peuvent passer pour assez claires, sont encore bien éclaircies par l'idée d'omniprésence. On espère que la théodicée devra bien des lumières à la psychologie de notre temps. Puisse celle-ci lui en rendre autant qu'elle en a reçu d'elle aux siècles des Jean de Fidanza et des Leibnitz !

A tout être peut coexister un autre être dans une relation dite de présence. A celui qui est illimité dans son mode d'existence par présence, peuvent être présents d'autres êtres ; lui-même peut leur être indéfiniment présent. Un tel être est dit à bon droit immense. La notion d'immensité, s'offrant à nous pour la première fois, paraît conçue à titre de présence sans limite de lieu et d'espace. Considérée sous ce point de vue, l'immensité est perfection, et convient au Dieu absolument parfait. Ainsi, Dieu ne saurait être une substance spirituelle infiniment parfaite sans être présent aux autres êtres quels qu'ils soient. En Dieu, esprit infini et acte pur, la force de *présence* ne peut être conçue partie en acte, partie en puissance ; elle est toujours toute en acte, en tant que réalité divine.

Il faut noter ici les deux sens du mot « présence », qui désigne d'abord la créature réellement coexistante. De cette manière, l'omniprésence est un attribut relatif à l'extérieur, et hypothétiquement nécessaire par rapport au terme contingent. Il ne s'agit pas ici d'un attribut relatif, mais d'un attribut absolu. Le mot « présence » peut signifier quelque chose d'absolu en Dieu.

Les scolastiques de l'Italie l'appellent : *adsentia absoluta* [1]. C'est pour nous l'immensité divine qui rend Dieu

1. Cf. Suarez Metaph. disp. 30 sect. 7, n. 35.

intimement présent à tous les lieux, à tous les espaces possibles aussitôt leur création.

Une idée semblable est très-imparfaite, en ce sens qu'on l'explique par la relation de la raison aux créatures possibles, aux lieux et aux espaces possibles appelés aussi imaginaires. Quant au fondement de cette relation, qui seul est proprement un attribut de l'être immense, il demeure très-obscur. Il faut ici éviter l'opinion qui égara quelque temps saint Augustin [1], et d'après laquelle il se représentait l'immensité comme une sorte d'extension et de diffusion infinie.

Quand nous fixons notre pensée sur la vérité objective dans l'ordre métaphysique, c'est-à-dire, quand nous examinons les lois absolument nécessaires qui régissent tous les êtres réels et possibles, nous comprenons facilement que ces vérités ou lois absolues ont une priorité ontologique, et sont indépendantes de toute relation de lieu et d'espace; tandis qu'au contraire le lieu et l'espace leur sont soumis. Aussi l'évidente indépendance des relations de cette nature nous fait trouver ridicules les questions suivantes: Dans tel et tel lieu de notre monde et au delà des bornes de l'univers, est-il vrai que le même ne saurait être à la fois et n'être pas? Savoir si partout des quantités égales ajoutées à des quantités égales donnent des sommes égales. En d'autres termes, les vérités nécessaires et les essences vues en soi sont exemptes de toute relation de lieu et d'espace. Leur propre raison persiste, même quand il n'y a aucun lieu, aucun espace, rien qu'on désigne par *ici* ou *là*. Or, s'il y a quelque lieu et quelque espace, la raison de la vérité ne saurait se démentir en ce lieu, parce que la raison ne va pas d'un lieu dans l'autre, n'y existe pas *circumscriptive* et

1. Confess. VII, 5.

definitive; mais la raison de la vérité est partout la même, elle n'est assujettie à aucune limite.

Qui ne voit une égale absurdité à se demander si la volonté elle-même, le fondement et la racine de toute vérité, est ici ou là ? Elle a une priorité ontologique sur tout ce qui se localise. Tout lieu, toute situation, tout espace, non-seulement dans sa réalité (s'il en est une), mais dans sa possibilité, dépend d'elle. Aussi est-elle en dehors et au-dessus des relations de cette nature : *Et respexi alia, et vidi tibi debere quia sunt, et in te cuncta finita ; sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritate* [1].

On ne saurait donc penser au lieu, à l'espace, à une créature quelconque, on ne saurait concevoir qu'ils existent quelque part, sans penser que la souveraine vérité, Dieu est là, non pas par une modification de son existence antérieure, et comme s'il commençait d'être là où primitivement il n'était pas ; le changement se produit dans la créature, dans le lieu, dans l'espace qui n'existait pas auparavant. Auparavant, en effet, il n'y avait ni *ici* ni *là*, mais par le fait qu'ils sont, ils ne peuvent être qu'en Dieu et avec Dieu. L'être souverain n'est donc nulle part *localiter* (par situation, circonscription, limitation à quelque lieu, en dehors duquel il ne serait point) ; mais il est nécessaire d'une raison intrinsèque, et il est partout, comme il convient à la vérité et à la sagesse. Parce que nous considérons toutes les existences sous les catégories de l'espace et du temps, et parce que la présence des esprits créés est restreinte à de certaines limites et à un lieu intelligible, selon l'expression de saint Jean Damascène [2], nous éprouvons une grande difficulté à concevoir

1. Saint Aug. Conf. VII, n° 21.
2. De Fid. orth. II., 17.

une existence détachée de ces relations. Le meilleur moyen d'en triompher est celui qu'employa saint Augustin dans ses méditations prolongées. Il faut nous représenter Dieu comme vérité et sagesse : « *Ne igitur quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sed ita potius sicut est magna sapientia*[1].

Envisagée à ce point de vue, la notion d'immensité tire sa vérité de l'infinie perfection de Dieu, non-seulement parce que la vertu de se rendre présent est une perfection absolue, et que Dieu sans bornes, toujours en acte, doit avoir nécessairement une présence illimitée, mais encore parce que cet attribut ressort immédiatement d'une raison formelle. Dieu est l'être absolu, l'absolue vérité et sagesse, la puissance substantielle. Or, il est manifestement absurde de concevoir l'être absolu lui-même, la vérité et la sagesse, comme soumis aux relations de lieux et d'espace, de telle sorte qu'il soit confiné dans des bornes fixes, au delà desquelles l'être, la vérité, la sagesse et la puissance ne pourraient exister. L'absolue vertu et énergie est dégagée de toute limitation locale, et n'est nulle part comme dans un lieu défini, au delà duquel elle ne serait pas; elle est partout, supérieure à tout lieu qu'elle dépasse, elle est au-dessus et au delà. Tout espace, toute créature, est dans la vertu absolue elle-même qui ne peut être conçue absente d'aucun lieu.

Pour expliquer maintenant l'attribut absolu de l'immensité selon la relation de raison *ad extra*, ou selon la coexistence des choses qui sont dites dans le lieu et dans l'espace, on dira : Par le fait de l'existence actuelle des créatures, Dieu, en raison de son immensité, leur est intimement présent; et l'omniprésence, selon son concept formel, n'est pas autre chose en Dieu que l'immen-

1. Aug. Ep. ad Dardan. c. 4, nº 11.

sité par rapport aux créatures coexistantes. Or, les théologiens ont coutume de dire que Dieu est présent aux créatures sous la triple raison de l'essence, de la présence, et de la puissance[1]. C'est déclarer que Dieu est en tous, non-seulement par quelque opération, mais par sa nature et sa substance divine. Son existence dans tous n'est pas oisive et inerte, mais elle est essentiellement active comme cause première de tout être et de tout lieu.

Les théologiens n'ont pas tous expliqué de la même manière quelles relations et raisons distinctes ils entendaient par ces mots. Saint Thomas lui-même a varié sur ce point. L'ambiguïté vient de la difficulté de distinguer la présence de la manière d'être en tous, par essence et par puissance. A la triple relation signalée plus haut dans les termes où l'expose l'illustre auteur du *de Trino et Uno*[2], nous préférons la raison de substance, de connaissance et d'opération.

Au dernier terme de cette doctrine, nous pourrions considérer, avec Malebranche, le lieu, ou l'espace des esprits, comme le Verbe, la Raison suprême qui sert de lieu aux idées, et de fondement à leurs relations. L'immensité réelle est la simple et absolue perfection dans l'ordre de présence, toujours la même, par laquelle Dieu est exempt de toute limitation locale.

La notion de l'espace imaginaire aurait alors son origine dans l'abstraction opérée sur les corps, sur toutes les créatures dont le mode de présence est limité. Nous comprenons la possibilité des corps et de l'extension des créatures à la manière de la présence limitée des existants en nombre indéfini. Mais de même que Dieu, à cause de l'absolue perfection de sa présence, n'est sou-

1. V. le Maître des Sentences dist. 37, et S. Th. I. q. a. 3. Cf. S. Anselme Monol. c. 23.

2. Le P. Franzelin; v. son Cours lithographié.

mis à aucune limite de lieu et d'espace réel, il ne saurait être davantage soumis à des limites de lieu purement possibles. Il est, non pas supérieur à toute relation de lieu limitant sa présence, même dans les lieux possibles dont nous concevons un nombre indéfini. Il n'est nulle part, et est partout.

Nous savons, grâce à la doctrine de la psychologie aristotélique, le mode de présence de l'âme dans le corps. Quel sera, d'après les précédentes notions, le mode de présence à l'espace, de l'âme séparée? L'auteur essaie de le faire comprendre par une comparaison avec l'omniprésence : *Unde Augustinus in libro de Anima et Spiritu : Sicut Deus ubique est in semetipso, sic anima ubique est in semetipsa quodammodo ; et per hoc ibi est anima post corpus, ubi erat agens in corpore. Et Deus ita est modo ubi fuit prius quam mundus fieret, ubi etiam foret si mundus esse desineret. Ita intelligendum est de anima, secundum Augustinum, si haberet esse ante constitutionem corporis, sicut habet post resolutionem.*

Cette réponse serait valable toutes les fois qu'il s'agirait du lieu par soi (*locum per se*).

Si vero dicatur locus per accidens, qui scilicet est corporalis, dicendum quod spiritualis substantia dicitur esse in loco non solum ratione operationis, sed ratione passionis : unde sicut assignatur animæ conjunctæ corpori locus corporalis ubi operatur, ita separatæ assignatum locus ubi patitur.

Mais n'insistons pas sur des questions aussi délicates. Montrons plutôt, dans le Traité de l'Ame, les premiers linéaments de la théorie de Malebranche. Ne serait-il pas étrange, en effet, qu'avec la notion d'omniprésence, les scolastiques n'eussent pas quelque soupçon du système qui devait être célèbre plus tard sous le nom de la Vision en Dieu? Jean de la Rochelle semble ne l'avoir

pressenti d'abord que pour le combattre. Il établit, contrairement au préjugé vulgaire, que les choses matérielles n'ont un lieu que parce que leur être est flottant et indécis, tandis que la substance spirituelle, ayant son terme en elle-même où elle est fixe et achevée, ne doit pas avoir de lieu. Il ajoute : *Spiritualis substantia nullam habet dependentiam, nec secundum esse, nec secundum operationem, nisi a Deo; ergo locus non debetur spirituali substantiæ: nisi diceretur Deus esse locus ipsius, quod removebitur postea*[1].

Notre docteur semble toutefois n'avoir pas gardé un souvenir bien fidèle de sa promesse. Au lieu d'une réfutation, il nous donne une exposition de cette théorie dans les termes les plus affirmatifs : *Tertio quæritur an debeatur spirituali substantiæ locus spiritualis per se, et videtur quod sic : quia sicut se habet locus corporalis ad corpus, sic se habet locus spiritualis ad spiritum : quoniam proportionalia sunt continens et contentum. Sicut ergo locus corporalis corporum est, sic locus spiritualis spirituum erit.*

Quel serait donc ce lieu spirituel, cet espace des Esprits, sinon Dieu lui-même?

Non content de se prononcer dans ce sens, Jean de la Rochelle cite à l'appui de cette opinion l'autorité de Jean de Damas et de Bède commentant saint Luc. Il termine enfin par le témoignage de l'évêque d'Hippone.

Dans ces différents chapitres, les objections consistent à ramener le mot espace à son sens vulgaire pour embarrasser celui qui voudrait concilier la notion des êtres spirituels avec celle des êtres corporels, ou plutôt, expliquer leurs rapports en les soumettant à l'imagination. L'auteur est conduit par là à proclamer un principe dont Leibniz devait faire un grand usage, le principe de la

1. V. Cap. LI.

même raison, tempéré par le principe de l'impossibilité d'un progrès à l'infini.

La limite naturelle des substances spirituelles, à peine indiquée par saint Augustin, semble bien être la conscience et la personnalité, vrai principe d'individuation vainement cherché pendant des siècles.

Quant à l'identité du lieu intellectuel et du lieu corporel, que l'on prétend établie par une parole de Jean de Damas sur l'ange, elle est tout aussi problématique après une citation qui semble moins résoudre la question que la poser de nouveau sous une apparence de solution.

Nam dicit J. Damascenus[1] *de angelo : quod intelligibiliter circumscribitur, ubi operatur ; ergo angelus erit intelligibiliter in illo loco ubi corpus est sensibiliter ; ergo idem est locus corporalis et spiritualis sive intellectualis.*

La réfutation de l'objection est un retour à la théorie de Dieu, espace des esprits.

Qu'on en juge par cette conclusion : *et sic ipse increatus spiritus, secundum quemdam modum, potest dici locus spiritualis, in quo habent quiescere, et ad quem habent moveri et in quo habent contineri et salvari spirituales substantiœ; nec accipitur secundum ambitum dimensionis continentia, sed secundum ambitum virtutis. Intra quem ambitum currunt spirituali motu angeli et animœ.*

Il y a parfois entre la pensée de Jean de la Rochelle et les mots qui l'expriment un singulier désaccord. Il parle d'une substance spirituelle qui serait dans le lieu, dans l'espace. Un semblable langage est en contradiction évidente avec des théories de notre auteur sur la présence *définitive* de l'esprit. L'expression présent à l'espace, employée aujourd'hui par les théologiens, aurait l'avantage

1. In lib. I, cap. XVII.

de se concilier avec la théorie idéaliste à laquelle les philosophes semblent devoir adhérer. En pareil cas, d'ailleurs, un sage interprète s'attachera au sens général des doctrines, plutôt qu'à la lettre de tel ou tel passage particulier. Il faut avouer cependant que notre docteur semble avoir cédé à l'influence de ces termes impropres, qui reviennent trop souvent sous sa plume. Il en est résulté alors une erreur que rien ne saurait pallier : *Respondeo : sicut dictum est cum locus substantiæ spiritualis dicatur tripliciter : ut locus communis, intellectualis scilicet ipse ambitus divinæ virtutis, et locus proprius et per se ambitus propriæ virtutis, et per accidens locus corporalis ubi operatur ; primo modo non mutat locum, sed mutatur in loco ; quia non derelinquit ambitum propriæ virtutis : tertio modo mutat locum, et mutatur in loco*[1].

Ici l'indication du troisième sens du mot lieu nous semble tout à fait incorrecte. L'âme, en effet, opère à des points divers de l'espace, mais sans changer pour cela le moins du monde. Jean de la Rochelle aurait donc tort de dire : Ici elle change de lieu et elle change dans le lieu. Quant à la fin du passage, elle nous paraît peu intelligible.

Le trait le plus saillant du chapitre consacré à la question du mouvement de l'âme séparée est emprunté à saint Augustin. *Item, Augustinus super* VIII *Genesis : movet Deus, per tempus et non per locum, spiritualem creaturam ; corporalem vero per tempus et locum, ergo anima cum separatur, non movetur localiter.*

On lit aussi dans un autre ouvrage : *creatura corporalis loco et tempore, spiritualis tempore tantum, creator ipse neutro modo mutabilis*[2], etc.

1. Cap. LVI.
2. De Gen. ad litt. lib. VIII, cap. XX et XXI.

Cette vue remarquable sur l'âme mue par le temps était donc bien connue avant que le philosophe de Kœnigsberg la reprît pour son propre compte. L'idée des deux grandes formes de la sensibilité qui font les divisions principales de l'Esthétique transcendentale, a pu lui être suggérée par de semblables citations, assez communes chez les scolastiques.

Quelques ligues plus bas, l'analogie nous paraît bien frappante, lorsque notre docteur parle du lieu propre et par soi, la région de sa propre faculté, que l'âme ne saurait abandonner jamais. Il y a certes autant d'à-propos à signaler cette ressemblance qu'à voir le *cogito* de Descartes et son argument ontologique dans saint Augustin et dans saint Anselme.

APPRÉCIATION

DE LA

DEUXIÈME PARTIE DU TRAITÉ DE L'AME.

CHAPITRE I.

L'AME ET SES PUISSANCES.

Retour sur la première partie. — L'âme et ses puissances. — Faut-il les distinguer ? — Opinion de l'évêque de Paris et du docteur franciscain. — Opinion de saint Thomas. — La doctrine de saint Augustin depuis Descartes.

Résumons en quelques mots la première partie du traité *De ànima*.

Avec la foi qui caractérise les esprits avides de vérité, Jean de la Rochelle a voulu appliquer à l'étude de l'âme tous les procédés employés par les docteurs de son temps.

Il a observé l'âme, il en a constaté l'existence, il en a examiné les plus célèbres définitions. Réglant sa marche sur celle du *philosophe*, après l'entité de l'âme il en étudie la causalité matérielle, formelle, efficiente et finale. Vient ensuite la question de la durée ou de l'origine, de l'être absolu de l'âme, substance incorporelle, simple et une en trois puissances : végétative, sensitive,

rationnelle, créée à l'image de Dieu. L'être relatif de l'âme est connu dans l'union avec le corps.

Enfin, la question de l'être de l'âme après la séparation comprend les subdivisions suivantes : immobilité, passivité, lieu et mouvement de l'âme.

A l'époque où les philosophes croyaient puiser de nouvelles lumières auprès de Celui de qui vient tout don parfait, selon la parole de l'Écriture, ils n'hésitaient pas à recourir à la prière. Avicenne n'aborda jamais l'étude d'une grave question, sans préluder à son travail par de longues oraisons dans la grande mosquée. Notre docteur a invoqué son Dieu au début du Traité de l'Ame ; il constate, à la fin de cette première partie, qu'il a parcouru une si vaste carrière avec l'aide de Jésus-Christ. Cette simple mention nous touche plus que les effusions lyriques d'une certaine philosophie allemande qui ne sait trop où se prendre. A cette incontinence de paroles dont elle est affligée dès qu'il s'agit du bien en soi, nous préférons les quelques mots de Jean de la Rochelle. Ce ne sont pas les évaporations de langage qui témoignent d'une chaleur véritable ; nous en trouvons bien plus sous ces pages dont la forme glaciale rappelle par le contraste les émotions ardentes du moine philosophe qui répandait à chaque instant dans la prière les élans de son cœur ! Par la prière et la libre élévation, l'âme sent à chaque instant s'évanouir la distance qui la sépare de son sublime auteur. Là les vieux maîtres savaient retrouver l'indépendance de leur esprit, parfois enchaîné à la lettre d'un texte ; et alors, avec quelle puissance se déployait le vol de leur génie ! comme ils planaient à l'aise dans ces régions où le philosophe domine les plus hautes questions !

Parler de liberté d'allures quand il s'agit des scolastiques, c'est choquer un préjugé bien enraciné. Nous le

détruirons cependant chez tous ceux qui voudront bien étudier les deux premières questions de cette seconde partie avec Guillaume d'Auvergne, saint Thomas et Jean de la Rochelle.

1° L'âme est-elle autre chose que ses puissances ?

La doctrine de l'évêque de Paris peut se résumer en quelques mots. Il veut avant tout réfuter l'erreur de ceux qui admettent une âme composée de ses puissances naturelles[1]. Comment l'unité indivisible d'un principe d'action résulterait-elle de la conjonction de diverses facultés? Faut-il les imaginer les unes dans les autres : la vision dans l'audition, et réciproquement? Cela est impossible, et pourtant il ne saurait y avoir d'autre communication entre les puissances d'une âme qui n'est pour ainsi dire que le résultat de leur agrégation.

Ces facultés sont-elles des puissances ou des accidents ? Substances, elles agissent chacune en soi et par soi ; chacune est une âme. Accidents, si seules elles contribuent à former l'âme humaine, elles ne nous donneront qu'un composé, un amas privé de substance.

Certains philosophes considèrent ces facultés comme des dons naturels, destinés à l'ornement et à la perfection de sa substance. Ainsi donc, la faculté de raisonnement considérée à ce point de vue sera, dans la nature humaine, un simple accident, incapable de servir à sa définition. L'homme ne pourra plus être dit un animal raisonnable.

Quand nous parlons de la puissance qui réside dans un sujet, nous devons entendre par là seulement la cause efficiente de chaque action que le sujet peut exécuter. Une faculté de l'âme n'est que l'âme elle-même accom-

1. V. Cap. 3, § 1. Guilelm. Alvern. opp.

plissant ce que peut réaliser l'acte de son essence, seul et unique principe de ses actions.

Selon son habitude, Jean de la Rochelle énumère les différentes raisons pour et contre la thèse. Il constate d'abord qu'un grand philosophe, un saint, s'est prononcé en faveur de l'affirmative. En effet, l'auteur du *De anima et spiritu*, qu'il croit toujours être saint Augustin, résout la question dans des termes très-clairs. C'est la théorie soutenue par Descartes et son école : « Anima secundum « sui operis[1] officium, variis nuncupata nominibus : di- « citur namque anima dum vegetat[2]; sensus dum sentit ; « animus dum sapit ; mens dum intelligit ; ratio dum dis- « cernit ; memoria dum recordatur; dum vult voluntas : « ista tamen non differunt in substantia quemadmodum « in nominibus, quoniam ista omnia una sunt anima : « proprietates quidem diversæ, sed essentia una ; ex quo « relinquitur quod anima sit suæ vires seu suæ poten- « tiæ, et e converso. Item Augustinus, in eodem : Habet « anima naturalis et ipsa omnia illa est : potentia nam- « que ejus atque vires idem sunt quod ipsa ; habet etiam « accidentia et illa non est ; suæ vires est et suæ virtutes « non est : non enim est sua prudentia, sua temperantia, « sua justitia et fortitudo. Potentiæ animæ sunt : rationa- « litas, irascibilitas, concupiscibilitas ; vires vero sensus, « imaginatio, ratio, memoria, intellectus et intelligentia. « Potentiæ tamen possunt dici vires, et vires potentiæ. « Item sicut materia prima habet potentiam ad suscep- « tionem omnium formarum naturalium, sic anima habet « potentiam ad susceptionem omnium specierum. Cum « ergo materia prima sit ipsa potentia ad susceptionem « formarum, igitur et multo fortius ipsa anima quæ sim-

1. Ms. N. *secundum varium.*
2. Ms. D. *vegetatur.*

« pliciter est et imago Dei est, erit potentia ad suscep-
« tionem specierum omnium ; ergo potentia susceptiva
« specierum intelligibilium et sensibilium est ipsa anima ;
« est ergo suæ potentiæ. Si negaretur scilicet quod ipsa
« materia prima non esset sua potentia, contra : in om-
« nibus materialibus est potentia receptibilis [1] per ali-
« quid, et illud est materia prima ; ergo ipsa materia
« prima est receptibilis formarum per seipsam : non est
« ergo in ea differens id quod est ipsa, et ipsa potentia.
« Similiter ergo est ex parte spiritualis substantiæ quod
« ipsa erit receptibilis specierum in seipsa. »

De semblables raisons, appuyées de l'autorité de l'évêque d'Hippone, étaient bien de nature à entraîner l'assentiment de notre docteur.

Il va peser l'antithèse : « Non idem est esse animæ et
« suum operari : ergo non idem quo est et quo operatur.
« Si quo est, sua est essentia, et quo operatur est sua
« potentia ; ergo non est idem sua essentia et sua poten-
« tia. Item : in Deo quid non differt esse ab operatione,
« operatione dico qua operatur, idem est et non differens
« essentia et potentia : ergo cum in anima non sit idem
« esse et operari, non erit idem in anima essentia et sua
« potentia. Item potentia animæ est pars virtualis ipsius ;
« anima vero est virtuale totum in pluribus potentiis ; non
« est igitur anima quælibet suarum potentiarum vel vi-
« rium. Item, si essentia animæ non est differens a potentia,
« cum anima sit simplex et una, videbitur quod potentiæ
« et vires animæ non sint nisi una vis et potentia : quæ-
« cumque enim uni et eidem sunt eadem, inter se sunt
« eadem ; nec est ita dicere sicut in Trinitate, ubi non
« est distinctio potentiarum sive virium. Item, si esset

1. On trouve dans Al. de Alès une leçon différente : *recipientis*, et dans le Mss. B. *receptabilitatis*.

« una vis animæ, consequeretur quod esset una operatio « per se tantum, quia omnis vis terminata cum sit dis- « creta, determinata est ad operationem discretam et « singularem primo et per se : videbitur ergo idem esse, « sentire et intelligere, apprehendere et moveri, vel ad « se invicem consequi. »

Une première fois, tout à l'heure, nous avons vu notre docteur suivre une marche insolite en réfutant, dans l'exposition même de la thèse, une objection qui trouvait sa place dans le *contra* de l'antithèse. Ici encore il a recours à ce procédé inusité, qui nous fait connaître l'état de son esprit plus incertain et plus perplexe que jamais.

N'attachons pas cependant une importance exagérée à cette interruption dans la suite régulière des arguments en deux classes marquées par la limite rigoureuse du *pro* et *contra*. Il semble que la thèse ait pour elle l'autorité, ce qui est toujours, aux yeux des scolastiques, une grave présomption en sa faveur. L'antithèse, au contraire, paraît établie par la raison. On a remarqué déjà avec quel soin scrupuleux Jean de la Rochelle essaie de mettre d'accord ces deux grandes forces : de là son embarras, lorsqu'il entrevoit l'impossibilité de les concilier. Prend-il au sérieux, en effet, la distinction subtile imaginée par les philosophes qui voulaient une transaction à tout prix entre les deux opinions ?

« Ad hoc dicunt quidam quod anima potest considerari « dupliciter : uno modo ut substantia quædam ; alio modo « ut substantia disposita, naturalibus habitibus. Primo « modo est anima sua potentia ; secundo modo, non : « habitus enim naturales accidentes supra essentiam dis- « tinguunt essentiam a potentiis. »

Voici enfin une transaction nominaliste qui pourrait bien apporter des nouveaux motifs de suspendre son

jugement, si elle ne tranche pas le débat dans le sens de la thèse :

« Alii dicunt quod omnino idem est anima quod suæ « potentiæ, sed solum differt ratione, unde ipse Augus- « tinus, in superioribus hoc expressit. —Dicunt ergo quod « est potentia quæ est accidens in re cujus est potentia, « et est potentia quæ consequitur essentiam, sicut pro- « prietas ejus ; et est potentia quo est ipsa essentia adji- « ciens quamdam relationem ad actum ; verbi gratia : « potentia recipiendi similitudines colorum est accidens « pupillæ, deficit enim in ea per senium ; potentia cale- « faciendi in igne est consequens essentiam ; sed inse- « parabilis est et naturalis potentia recipiendi formam in « materia est ipsa substantia materiæ, quanto ergo ma- « gis potentia ipsius animæ est ipsa anima. »

Enfin une autre interprétation nous mettra à l'aise avec l'auteur du *De anima et spiritu*, en nous permettant de rapporter non pas à l'essence, mais bien à la substance, l'identité qu'il a posée.

« Alii dicunt quod in nullo alio a primo est idem essen- « tia rei quod sua potentia : unde dicunt quod anima non « est idem in essentia quod sua potentia ; dicunt tamen « quod sunt idem in substantia ; sicut enim non est idem « esse et operari, ita nec essentia animæ et potentia. « Essentia enim animæ est id per quod anima est abso- « lute, essentia potentiæ est id per quod anima ad ali- « quid est efficiendum vel recipiendum, dicunt tamen « quod idem est in substantia, eo quod anima non sub- « sistat sine suis potentiis, nec etiam intelligatur, nec « ipsæ potentiæ sine anima : identitas ergo quam ponit « Augustinus referenda est ad substantiam vel subsis- « tentiam, non ad essentiam. »

Les partisans de l'antithèse, on vient de le voir, ne se contentaient pas de reproduire les arguments de Guillaume

d'Auvergne, ils battaient en brèche la thèse au nom du principe d'identité. La situation des scolastiques, contre lesquels on invoquait un semblable axiome, devait passer pour bien compromise. Au moment où nous sommes tenté de nous demander si notre docteur nous dira bientôt son opinion personnelle sur la distinction de la substance et de l'essence, nous voyons intervenir saint Augustin lui-même, dont la théorie était très-fidèlement reproduite par l'auteur du traité apocryphe. A l'évêque d'Hippone vient se rallier P. Lombard, qui soutient la même thèse dans son ouvrage sur les Sentences. Ce retour offensif de la thèse appuyée d'un semblable secours lui permet d'emporter une position que notre docteur juge désormais inexpugnable, puisqu'une simple mention lui suffit, dirait-on, pour renverser l'objection à l'argument de la matière première :

« Et ideo dixit Augustinus quod hæc tria : mens, notitia « et amor, non sunt in anima ut in subjecto, ut color in « corpore, quia non sunt adventitia ipsi animæ, sed com- « plentia esse ipsius quod est adventitium ut color cor- « pori non complet esse ejus, nec valet objectio de « prima materia : non videtur idem esse quod et posse « suscipere formam quamlibet. Talis potentia non est ali- « qua potentia sed inferioritas. Potentiæ præcedunt « omnem materiam et omnen formam : unde non dicitur « proprie materia habere aliquam potentiam vel aliquid « posse. »

Ces laconiques paroles expriment-elles la conclusion adoptée par Jean de la Rochelle ? Nous inclinons à le croire ; et la preuve en est, pensons-nous, dans le rappel de cette théorie par laquelle il ne manque jamais d'écarter de l'âme tout ce qui de près ou de loin pourrait ressembler à la matière et à la forme.

Les facultés ne sont autre chose que l'âme elle-même.

Telle est la doctrine de saint Augustin adoptée par Jean de la Rochelle. Est-ce à dire que tous les docteurs du moyen âge se soient rangés à cette opinion d'un Père de l'Église après une discussion plus ou moins oiseuse du *pro* et *contra* ? Nombre d'illustres dissidents l'ont attaquée, il faut mettre à leur tête saint Thomas d'Aquin.

Ce n'est pas que l'Ange de l'École veuille contredire l'évêque d'Hippone de parti pris, et sans avoir essayé d'interpréter les paroles du *De Trinitate* dans un sens favorable à sa thèse. La présence substantielle de la pensée, de la connaissance et de l'amour dans l'âme, l'unité de vie de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté s'expliquerait, suivant le docteur angélique, par le point de vue exclusif auquel le grand évêque s'est placé. Il considère en effet la pensée et l'amour dans leur identification avec un objet intérieur qui n'est autre que l'âme elle-même. C'est leur accorder de fait une existence substantielle dans l'âme. Que seraient en effet la volonté, l'intelligence et la mémoire sans l'aliment et la vie qu'elles puisent dans l'essence de l'être spirituel ?

Cette interprétation restreint-elle, autant que le voudrait saint Thomas, l'intervalle qui sépare les deux doctrines ? Il semble bien que non, puisque lui-même se décide à parler un tout autre langage. A ses yeux la clarté d'une théorie n'est pas une recommandation suffisante. Il est pour lui une qualité supérieure, la précision ; et il en donne ici l'exemple, il nie l'identité de nos facultés et de notre substance spirituelle, en se fondant sur la double notion de l'être conçu à titre de possible ou d'actuel. L'un exprime l'acte ; à l'autre correspond la puissance. De la division et de l'opposition indéniables reconnues dans ces notions, le docteur angélique conclut à l'existence des mêmes caractères dans l'être qu'elles représentent. Ni l'acte, ni la puissance qui lui est proportionnée, ne

sauraient compter parmi les substances. Il invoque ici l'autorité d'Aristote, qui, en parlant sans cesse de l'acte et de la puissance, se serait bien gardé de comparer des choses d'un genre différent; il n'y voyait, au fond, que deux états divers, compris sous la dénomination générale de l'être.

D'après saint Thomas, être et agir diffèrent dans toute créature. Dieu seul peut unir ces deux termes dans sa simplicité et son infinie perfection. Être est l'acte de l'essence, agir est l'actualité de la puissance.

S'il est une distinction réelle entre l'être et l'action, il faut nécessairement distinguer l'essence de la puissance, principes de ces actes [1].

En traitant de l'être et de l'essence, saint Thomas définit l'âme, le principe premier de la vie [2]. C'est l'essence de l'âme qui est le principe médiat et éloigné de nos actes. Les puissances, au contraire, en sont le principe immédiat et prochain [3].

Les puissances et les actes qu'elles produisent sont compris dans le même genre; car l'essence d'une faculté consistant dans son ordre par rapport à son opération, il faut admettre la conformité de l'une et de l'autre : *oportet utrumque esse conforme* [4]. Or les actions ne sont pas la substance de l'agent, mais quelque chose qui lui est inhérent. Il en est de même des puissances par rapport à la substance de l'âme.

L'acte est l'essence même. Si les puissances n'étaient autre chose que l'âme elle-même, nous ne connaîtrions point la transition de la puissance à l'acte. L'âme, par exemple, comprendrait actuellement tout l'intelli-

1. Summa. I. q. LIV. a. 1 et 2. c.
2. De Ente et Essentia, c. 1.
3. I. q. LXXVIII, a. 4. c.
4. II. q. dispp., q. unic. de An. a. 12. c.

gible, et serait toujours dans son acte complet. Or ces conclusions sont démenties par l'expérience.

Enfin, saint Thomas conclut l'existence des puissances de l'intermittence même des actes de l'âme. Sans ces puissances intermédiaires, elle produirait ses actes par elle-même, agirait sans trêve ni repos.

Chez l'homme, pourtant, la pensée, le sentiment, la volonté ne se manifestent pas toujours. Ces facultés ont des intervalles de repos inexplicables, dans le cas où la puissance de l'âme serait adéquate à son essence [1].

On peut appliquer à bien des sciences ce qu'on a dit des formes du langage :

> Multa renascentur quæ jam cecidere, cadentque
> Quæ nunc sunt in honore.....

La psychologie, entre autres, nous en offre un exemple frappant. Au XVII[e] siècle, Descartes insiste sur la nécessité de considérer les facultés comme des actes de l'âme, et de ne pas les prendre pour des entités. Il croit battre en brèche la scolastique une fois de plus, et il ressuscite une théorie en vigueur sous le règne de la scolastique.

Descartes abandonnait saint Thomas pour saint Augustin. Suivait-il cette voie à son insu ? Il n'est guère possible de l'admettre, à moins d'oublier que ce grand homme avait dû être nourri de la doctrine de saint Thomas chez les Jésuites de la Flèche. Quoi qu'il en soit, son opinion est ici parfaitement conséquente avec la théorie de l'évidence intuitive du *cogito*, dans laquelle l'âme se révèle en même temps que la pensée.

Leibniz admettait implicitement que la conscience ne

1. Nous ne voyons guère de conciliation possible entre cet argument et l'Animisme péripatético-scolastique.

saisit pas seulement les phénomènes psychologiques, mais encore la substance qui les soutient et les produit.

Maine de Biran adhère formellement au même principe, et un certain nombre de psychologues contemporains ont suivi son exemple. Citons parmi les plus connus M. Vacherot [1] et M. J. Simon [2].

Leur assertion peut se démontrer directement, croyons-nous, par un appel à la conscience elle-même ; car nous ne nous sentons pas seulement penser, vouloir, etc., mais nous nous sentons être ; nous saisissons en nous, non pas une série d'apparences et de phénomènes qui nous échappent à chaque instant, mais un être véritable, toujours identique.

En recourant à la preuve indirecte, ils pourraient dire : Supposons que chacun de nous supplée par un syllogisme à l'absence de la conscience de son existence substantielle. Alors notre *moi* se dédouble et joue le singulier jeu qui consiste à s'égarer et se perdre d'abord, pour se retrouver l'instant d'après au détour d'un raisonnement. Mais admettre une complication aussi bizarre, n'est-ce pas s'exposer à être dupe d'un sophisme ? Car la prémisse implique toujours, comme tout jugement, l'affirmation de nous-mêmes par nous-mêmes, et c'est là précisément ce qu'il s'agit de trouver dans la conclusion. En effet, partez-vous de phénomènes quelconques et donnés comme isolés de toute personne déterminée ? De prémisses semblables vous ne pouvez conclure que l'existence d'une personne quelconque qui n'aura jamais le droit de dire : *moi*. Parlez-vous, au contraire, de phénomènes qui vous soient propres ? En les posant, vous posez déjà le *moi*. Encore une fois, ce n'est point en se cherchant à travers un syllo-

1. Diction. des Sciences phil. : art. Conscience.

2. Préface de l'Hist. de l'École d'Alexandrie.

gisme que le moi se trouvera jamais. S'il s'affirme, c'est qu'il se sent et se voit dans une intuition directe, qui est l'acte permanent de la conscience.

Si l'âme se voit dans la conscience, elle y saisit sa nature intime, sa spiritualité. Voir la substance qui produit les phénomènes psychologiques, c'est en même temps sentir que ces phénomènes sortent de son sein, en vertu d'une énergie qui lui est propre et qui la constitue. Aussi notre substance nous apparaît-elle comme une cause, comme une force. Ici ces philosophes feraient appel aux principes contenus dans la Monadologie de Leibniz.

Cette force qui constitue notre être nous apparaît comme simple et identique à travers la diversité de ses facultés et la mouvante série de ses phénomènes. En affirmant que l'âme est simple et identique, nous disons qu'elle est spirituelle. Il en est de la spiritualité comme de l'âme : elle ne se démontre pas, elle se constate. Je me sens être, je me sens être actif, je me sens être spirituel.

Enfin, la conscience ne saisit pas seulement du même regard les phénomènes psychologiques et la substance qui les soutient, mais encore les facultés en vertu desquelles cette substance produit ces phénomènes. Peut-être doit-on faire de cette proposition un corollaire de la précédente, s'il est vrai de dire que nous ne pouvons voir la substance sans voir ce qui est dans la substance elle-même. Et ici, l'on invoquerait encore la preuve du témoignage de la conscience. Sentir que nous sommes libres de choisir entre telle ou telle détermination, n'est-ce pas sentir notre volonté ? Ne sentons-nous pas de même les dispositions de notre esprit, les inclinations de notre cœur ? Ne pouvons-nous pas les connaître sans consulter les actes qui les ont manifestés déjà, et sans nous livrer

à une induction qui aurait pour base nos souvenirs ? Ne répondent-ils pas directement à une interrogation directe?

Ainsi donc, un grand nombre de penseurs illustres admettent l'identité des facultés et de l'essence de l'âme, et la révélation simultanée de la substance et des faits qui la modifient. Cette théorie est vivement attaquée par l'École écossaise et par Kant. Voyons les raisons alléguées par le philosophe de Kœnigsberg. Aussi bien sont-ce les plus graves en pareille matière.

L'intuition du permanent est interdite à l'esprit; l'esprit ne peut donc se saisir comme substance. L'intuition de la conscience a pour forme le temps dont tous les moments sont successifs comme les phénomènes qui le mesurent. Nous ne saisissons de nous-même que des séries qui fuient et s'écoulent sans pouvoir être fixées jamais par la coexistence de plusieurs points: l'idée de la simultanéité des faits spirituels est contradictoire à cette idée de temps, c'est-à-dire de succession, forme inéluctable imposée par avance à tous les faits du monde intérieur[1].

S'il était permis d'essayer de rendre par une image sensible l'idée que s'est faite de l'âme le grand philosophe allemand, on pourrait dire : Il semble, d'après Kant, que je sois un réflecteur à double face ; d'un côté viennent se peindre les phénomènes sensibles qui subissent toutes les variations de forme de l'écran qui les reçoit ; de l'autre, je reçois les phénomènes du monde intime; mais d'où viennent-ils? Kant ne le dit pas. Soumis à la forme du temps comme les faits sensibles sont soumis à la forme de l'espace, ils proviennent d'un monde tout aussi inconnu que ces derniers, et, par conséquent, je puis être tout aussi étranger à leur origine.

On se représentera encore l'âme de Kant dans sa situa-

1. Cf. Kant, Crit. de la Raison pure, § 287.

tion vis-à-vis d'elle-même et du monde, comme un homme, n'importe lequel, marchant sur le sol. La terre et les êtres matériels qu'elle porte lui sont connus par la lumière venant d'en haut. Qu'elle s'éloigne, tout rentre dans les ténèbres. Mais de cette lumière, que sait-il? Elle est pour lui bien plus inconnue et plus mystérieuse que les objets qu'elle éclaire. Qu'il observe les phénomènes lumineux produits sur cet hémisphère, non pas au grand jour où un seul enveloppe tous les autres d'un voile de lumière, mais dans une demi-obscurité : alors apparaissent des étoiles plus ou moins brillantes, pas d'étoiles fixes, pas de planètes, partout des étoiles filantes, rien de fixe nulle part, excepté le fond où elles se projettent, si l'on peut appeler fixe un hémisphère dont nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il fuit sans cesse à mesure que nous essayons de le saisir. D'où viennent ces étoiles ou ces faits de conscience? — Du noumène, d'un monde inconnu. Mais alors, nous ne savons donc rien du moi? Son existence substantielle et permanente se dissipe et s'évanouit en poussière de phénomènes ou d'étoiles, semblables à celles de la voie lactée. En somme, il ne reste du moi que deux formes générales vagues et vides : l'espace pour le sens externe, le temps pour le sens intime. Un moi semblable et absolument semblable existe chez tous; je dois le supposer. Comment donc distinguer la personnalité chez les autres et chez moi-même?

Un Kantiste qui s'observe, n'attribuant au moi qu'une existence phénoménale, réduite cependant à une certaine unité par les formes vides ou concepts de l'intelligence, établit en réalité, et par le fait, l'existence de plusieurs moi, dont aucun peut-être n'est le moi véritable. Du *cogito, ergo sum* de Descartes, il n'admet que la première partie : *cogito.*

Pour conclure de la pensée à l'existence substantielle,

répétons-le une dernière fois, il attend d'avoir conscience d'une permanence que rien ne lui révèle, précisément parce que, dit-il, la forme du sens intime est le temps : il ne voit en lui-même que des successions. Répondons-lui sans hésiter : Nous concevons bien avec votre maître que l'espace soit la forme du sens externe, parce que l'on comprend assez bien une forme de ce qui existe simultanément. Mais il ne nous est pas également facile de lui accorder le temps à titre de forme du sens intime.

Kant dit bien, il est vrai, que le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général, tandis que l'espace, forme pure de toutes les intuitions externes, est restreint, en tant que condition *a priori*, aux seuls phénomènes extérieurs ; que toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objet, appartiennent elles-mêmes, à titre de détermination de l'esprit, à l'état intérieur. Le temps est ainsi la condition immédiate des phénomènes intérieurs, et la condition médiate des phénomènes extérieurs. Car si je puis dire *a priori* : « Tous les phénomènes intérieurs sont dans l'espace », je puis dire aussi : « Tous les objets des sens sont dans le temps et tiennent nécessairement aux rapports du temps ». Mais est-il facile à Kant de concilier ceci avec le passage de l'Analytique transcendentale où il remarque que, pour penser les changements intérieurs, nous figurons par une ligne le temps qui est la forme du sens intime?

Nous expliquera-t-il jamais comment il se fait que nous ne puissions suivre la série des mouvements successifs de notre existence qu'à l'aide de l'intuition externe?

Admettrons-nous cette raison donnée par lui : tout changement suppose quelque chose de permanent, même pour n'être perçu qu'à titre de changement, et dans le sens intime ne s'opère jamais l'intuition du permanent? Il nous semble, au contraire, que l'intuition du permanent importe

assez peu, si nous avons réellement conscience de notre identité. Là est toute la question!

Quelques-uns, il est vrai, faisant de l'espace un mode du temps, le mode de la simultanéité, peuvent expliquer pourquoi le temps se figure par ce mode, à l'exclusion de tout autre, parce que toute succession et tout changement suppose quelque chose de permanent. Mais, encore une fois, la question est de savoir si nous n'avons pas conscience du permanent en nous-mêmes, quitte à la figurer dans l'intuition extérieure de l'espace.

L'espace est conçu comme un tout absolu, dont l'intuition préexiste dans notre sensibilité, à toutes les impressions sensibles, et indépendamment de tous les objets qui doivent la remplir. Mais le temps n'est pas donné, il se donne. En admettant que l'infinité du temps passé soit donnée, l'infinité du temps à venir ne l'est pas. Si Kant considère ces deux infinis et les phénomènes qui les remplissent, et la pensée qui les mesure, comme un point, ou un instant, à l'égard de la chose en soi qui les détermine en nous par son action, nous en avons bien la totalité du temps, mais à la condition d'en sortir pour entrer dans l'éternité.

La position prise par Kant pour étudier l'âme humaine peut être originale, mais elle est fausse.

Il a interdit à la philosophie la recherche du noumène et de l'absolu; mais il s'est placé lui-même à ce point de vue. Se substituer pour ainsi dire à l'être éternel pour juger des choses successives et passagères, est-ce là un procédé bien légitime? Et pourtant il n'a pas fait autre chose. Il s'est placé vis-à-vis de l'esprit humain dans la situation du Dieu de Leibniz, en face de la monade à laquelle il a donné d'un seul coup tous les états futurs enveloppés les uns dans les autres; mais Dieu seul les comprend tous dans son éternité simultanée; la

monade n'en voit que le développement successif. Kant nous impose l'éternité comme condition de la permanence de notre substance. Jusqu'à ce que nous possédions un être sans commencement ni fin, nous n'aurons connaissance que de phénomènes éphémères et sans lieu substantiel.

Sommes-nous bien forcés d'accorder à Kant que tout est compris dans les deux membres d'une classification séparés par une barrière infranchissable : phénomènes et noumènes? Est-il bien vrai que tout noumène, par le fait qu'il nous est connu en tombant sous la loi de la représentation, passe alors à l'état de phénomène? Ne faut-il pas faire une exception en faveur de la pensée qui se saisit elle-même? N'est-elle pas le noumène que nous cherchons, et qui se révèle à nous non-seulement par ses modes, mais aussi dans sa substance? Sinon, qui nous délivrera de cette antinomie d'un objet qui nous est donné à la fois comme nécessaire et comme inconnaissable, réalité qui semble se cacher sous le déterminisme psychologique, et qu'il est également impossible de saisir par une détermination ou une négation ?

Nous oserons retourner contre Kant ce qu'il en a dit lui-même, à savoir : s'il est en dehors des conditions de la pensée, comment donc et de quel droit y pensez-vous? N'êtes-vous pas également embarrassé de le nommer et de le passer sous silence ? Vous ne pouvez l'appeler d'un nom plutôt que d'un autre sans donner une raison de votre préférence, sans le justifier par un appel à une réalité expérimentale soit physique, soit psychologique ; mais vous soufflez alors sur le fantôme que vous opposiez à toute réalité phénoménale et expérimentale. Renoncez-vous à le nommer : c'est vous contredire encore, en avouant qu'on n'en saurait avoir aucune idée, qu'il est hors de l'intelligence et de la pensée. Σιγὴ καὶ βυθός ;

la formule du mysticisme alexandrin, tel est votre dernier recours! — A moins toutefois que ce noumène dont une partie devient phénomène à mesure que nous le connaissons, ne représente la vérité que nous ne voyons jamais face à face et dans sa splendeur, mais qui peu à peu nous éclaire de nouveaux rayons.

Ces considérations semblent nous éloigner de notre sujet. Il n'en est rien pourtant. Ici comme dans bien d'autres cas, le grand philosophe de l'Allemagne contemporaine n'a fait que prendre parti dans une lutte où s'étaient engagés nos vieux docteurs.

CHAPITRE II.

DÉTERMINATION DES PUISSANCES DE L'AME.

Détermination des puissances de l'âme. — Guillaume d'Auvergne se prononce sur la différence des actions et des offices. — Saint Thomas : priorité de temps et de fin. — Jugement de M. Hauréau sur Jean de la Rochelle. — L'observation et l'analyse psychologiques furent-elles pratiquées par les vieux docteurs?

L'activité des puissances n'est autre chose que l'activité de la puissance spirituelle, ou plutôt, l'âme elle-même. Plus tard, le grand héritier des scolastiques, Leibniz, définira l'âme : une force consciente d'elle-même : *vis sui conscia.*

En arrivant à la détermination des diverses puissances comprises dans l'unité d'une même essence, nous sortons du domaine de la métaphysique et de la psychologie rationnelle. Est-ce à dire qu'abandonner cette partie de la science si décriée par les doctrines positivistes de notre temps, ce soit aborder le ferme terrain de la psychologie expérimentale? Beaucoup de philosophes hésiteront à le croire. Qu'ils veuillent bien lire ces quelques pages, ils verront que cette science était née, florissait, et portait des fruits bien avant notre époque.

Dans cette expression de puissance de l'âme, Guillaume d'Auvergne ne veut voir qu'une figure de langage. Il entend par là que les opérations n'ont pas toutes lieu selon le même mode. Les facultés doivent donc être distinguées

d'après la différence de leurs actions et de leurs offices. Le même homme est appelé tour à tour consul et sénateur : ainsi, une seule et même âme reste simple et indivisible, tout en manifestant son énergie par la colère, le désir, le raisonnement, la volonté.

Saint Thomas distingue deux sortes de priorité : celle de temps et celle de fin ou d'importance. Au point de vue chronologique, dit-il, la faculté est antérieure à l'action qui en découle comme de son principe. Au point de vue de l'importance, le but est le premier; il achève la faculté qui se perfectionne, en sortant d'un état inerte, pour passer à l'acte de l'opération. Mais entre les opérations, les nuances sont bien fugitives: aussi saint Thomas se garde bien de s'en tenir à un semblable principe de distinction. L'objet, moteur de la puissance passive, détermine l'action, la spécifie et permet par là de la distinguer. Ainsi un son, un corps lumineux frappent l'œil et l'oreille, de là l'ouïe et la vision. Tout autre est le rôle de l'objet vis-à-vis de la puissance active qui opère sur lui comme sur la matière. L'objet matériel n'est plus qu'un moyen ; le véritable but est la fonction. En ce sens, l'entretien du corps est l'objet de la puissance nutritive par l'emploi de l'aliment.

Les contraires relèvent du même sens ou de la même faculté. Ce n'est pas l'opposition du blanc et du noir qui frappe l'organe de la vision ; c'est le blanc et le noir en tant que couleurs.

Le docteur angélique entend donc par objet celui qui répond à la faculté comme telle. La différence des corps sonores et colorés n'empêchera donc jamais le son et la couleur d'être l'objet de l'ouïe et de la vue, et ne correspondra pas à des facultés différentes, parce qu'il y a en eux quelque chose de commun qui constitue une raison formelle. Par contre, des divers objets propres à plu-

sieurs facultés inférieures, une faculté supérieure peut faire son objet propre. Ainsi, ce que perçoivent les sens extérieurs tombe sous l'imagination et le sens commun[1]. Le même objet peut se rapporter à des facultés différentes s'il est envisagé au point de vue de raisons formelles différentes : en tant que vrai, par exemple, il est objet de l'intelligence ; en tant que bien, objet de la volonté.

En somme, les facultés seront distinguées seulement par les raisons formelles, et celles-ci par des actes spécifiquement différents, c'est-à-dire ne pouvant être rapportés au même principe[2]. Les modes de l'action considérée au point de vue de l'intensité exprimée par ces mots opiner, croire ; la rapidité et la lenteur, ne sont point des principes de distinction, parce qu'ils ne changent point le principe de l'acte.

Ainsi l'Ange de l'École justifie, par ces considérations, l'antique division des facultés en trois classes : la première comprend la puissance végétative dont l'activité est bornée au corps ; la seconde, celles qui ont pour objet les corps perceptibles aux sens : elles se nomment puissances sensitives ; viennent en troisième lieu les facultés intellectuelles qui s'étendent à tout ce qui est.

Reportons-nous maintenant au texte de Jean de la Rochelle, nous verrons que sous une forme en apparence moins dogmatique, il enseigne à peu près tout ce dont on attribue le mérite à l'Ange de l'École.

Voici le texte donné pour la première fois par M. Hauréau et les variantes du texte adopté par M. Cholet :

« Respondeo : distinguuntur vires seipsis, non per actiones sicut[1] causa et per objecta et organa ; cognitio tamen distinctionis virium est secun-

1. Velut per.

1. V. Summa, p. 1. q. 73. a. 3.
II q. dispp. de verit. q. XIV. a. 1. c.

dum differentiam actionum, objectorum et organorum. Et hoc dicit Philosophus quod actus prævii sunt potentiis, et objecta actibus secundum rationem cognoscendi. Dicendum ergo quod aliquæ vires differunt et organo et objecto et actu, omnes vero differunt actu et objecto, verum [1] accidit virtutibus seu potentiis [2] quod differant organo [3]. Dicendum tamen [4] actionum differentium in fortitudine et debilitate, velocitate et tarditate principium est una vis; sed [5] accidit si ut faciat suam actionem fortiorem et [6] debiliorem, aliquando vero secundum quod fuerit actio, aliquando [7] secundum idoneitatem [8] et defectum instrumenti, aliquando [9] per prohibentia extrinsecus quæ addunt et [10] minuunt ad operationem virtutis. Actionum enim differentium secundum privationem et habitum principium [11] quod privatio et habitus nata sint [12] fieri circa idem. Actionum etiam differentium per comparationem sui ad contrarium [13] principium est una vis simili ratione, quum [14] contraria nota sint [15] fieri circa idem. Sed actionum differentium in genere [16] est differentia. Quædam enim differunt in genere ultimo seu [17] proximo; et dico genus remotum [18] quod dividitur in species specialissimas, ut color in genere colorum et sapor in genere saporum et secundum hunc modum differunt actiones in genere, ut videre et gustare. Quædam differunt in genere remoto, et dico genus proximum [19] quod dividitur in species non specialissimas, sed subalternas, quæ etiam sunt genera. Cujus modi stat passibilis qualitas quæ dividitur in qualitates quæ inferunt passiones sensui, ut colores, sapores, soni, odores et hujusmodi, et sicut est [20] dispositio et habitus qui dividitur in scientias et virtutes; secundum [21] hunc modum differunt actiones in genere sentire et intelligere. Dicendum ergo quod differentia actionum in genere propinquo condit [22] differentiam virium in specie; scilicet [23] videre et audire. Circa res sensibiles, auditivam et visivam, et sic de aliis; intelligere et velle, secundum [24] vires intelligibiles, cognitivam et affectivam. Differentia vero [25] in genere remoto condit [26] differentiam [27] in genere, quemadmodum comprehendere et movere condunt [28] differentiam virium apprehensivæ et motivæ, quæ sunt genera ad alias. Sic ergo modum [29] secundum quem [30] differentiam (forsitan differentia) actionum sit differentia virium; et similiter intelligendum est de differentia objectorum : differentia enim virium cognoscitur per differentiam actionum in objecta et ex [31] objectis, secundum distinctionem quæ posita est. Sic ergo patet responsio [32] ad prædicta. Quoad [33] ergo quod est potentia operam sine organo [34], ut potentia intellectiva, et hæc est potentia pura Dei, unde potentia cognoscendi [35]; in eo est sine objecto. Non enim cognoscit res per ipsas res, et [36]

1. Unde. — 2. Virtuti sive potentiæ. — 3. Differunt. — 4. Quod. — 5. Hoc in vi accidit. — 6. Vel. — 7. Vero. — 8. Vel. — 9. Vero secundum. — 10. Vel. — 11. Est una vis quia. — 12. Nata sunt. — 13. Contraria. — 14. Quia. — 15. Sunt. — 16. Duplex. — 17. Sive. — 18. Proximum. — 19. Remotum. — 20. Sunt. — 21. Et secundum. — 22. Ostendit. — 23. Sicut. — 24. Circa. — 25. Actionum. — 26. Ostendit. — 27. Virium. — 28. Ostendunt. — 29. Manifestum est. — 30. Quam differentiam. — 31. Vel. — 32. Patet ad quæsita. — 33. Nota. — 34. Et sine objecto. — 35. Est. — 36. Vel.

per similitudines a rebus, sed cognoscendo seipsum. Eo modo potentia operandi ipsius est sine organo, nec requirit materiem subjectam [1] et substratam. Et est potentia quæ est operans habens organum et objectum, sicut potentiæ animæ operantes per corpus, ut potentia visiva pupillam et objectum colorem, ut videat ; et est potentia operans sine organo, non tamen sine objecto, ut potentia intellectiva, sicut postea manifestabitur. Differentia ergo objectorum secundum illum modum qui dictus est semper concomitatur differentiam virium. Sic ergo monstratum est utrum [2] sit distinctio virium in anima ; est enim in seipsis ; sed cognitio ipsius distinctionis est ex [3] actionibus et objectis. »

La conclusion de Jean de la Rochelle paraît à M. Hauréau empreinte d'un caractère d'incertitude, dont il l'excuse d'ailleurs, en disant qu'elle « nous intéresse par cette indécision même. Si le langage de notre docteur était plus ferme, plus résolu, il serait moins original ou moins sage. Quand une science en est à ses commencements, l'assurance ne se trouve que chez les ignorants ou les plagiaires [1]. »

Tout en approuvant l'arrêt si bien rendu par l'éminent historien de la philosophie scolastique, nous nous permettrons une légère réserve. L'incertitude que M. Hauréau croit reconnaître dans ce long passage ne doit-elle pas être imputée plutôt à la forme même du traité qu'à l'état de l'esprit du docteur franciscain? Ce recueil de notes destinées à la controverse et à l'enseignement ne nous édifie pas toujours parfaitement sur l'opinion de l'auteur lui-même.

Mais que l'on veuille bien avoir recours au procédé employé par nous tout à l'heure, que l'on prenne la doctrine de saint Thomas comme centre de perspective de la doctrine de ses prédécesseurs, et l'on verra que plus d'une fois le rôle du docteur angélique s'est borné à mettre en

1. Quasi objectum. — 2. Unde. — 3. Objectis et actionibus.

1. V. Hist. de la phil. scol. t. II.

lumière la doctrine d'Alexandre de Alès et de Jean de la Rochelle par un ordre plus rigoureux. Là est le secret de sa force et de sa supériorité. *Tantum series juncturaque pollet !*

C'est ici le cas. Tous les principes de distinction énumérés par saint Thomas se trouvent déjà chez Jean de la Rochelle. Des deux côtés la discussion porte sur les mêmes points. Nous ne pensons pas que l'Ange de l'École lui-même ait dépassé le docteur franciscain en ingénieuse subtilité lorsqu'il expose la gêne du psychologue, forcé de faire un choix entre des myriades de facultés, soit qu'il envisage l'intensité ou la rapidité de l'acte, ou sa perfection ou son altération, la privation et l'habitude, la comparaison des contraires. A l'embarras de biens, qui est ici fort nuisible, notre docteur ajoute l'embarras contraire, puisque, si du nombre des actions contraires dépend le nombre des facultés, il n'y aura qu'une seule faculté végétative, une seule faculté sensitive, une seule faculté intellective : *ce qui est manifestement faux*, dit la conclusion de cette partie, conclusion tout aussi franchement négative que les deux autres.

Jean de la Rochelle rejette les objets comme principe de distinction des facultés. Mais remarquons la faiblesse de l'objection : il y aurait une faculté de voir le blanc et une autre de voir le noir, dit-il. Qu'ajoute-t-il cependant? Les objets contraires doivent se rapporter à la même faculté, en vertu de l'axiome : *contraria nata sunt fieri circa idem.* Qui ne voit donc que, loin de renforcer l'objection, cet axiome n'a d'autre effet que de la détruire? Par là s'explique l'étrangeté apparente de cette méthode qui consiste à éliminer successivement les principes de distinction des facultés, pour les admettre ensuite tous ensemble.

L'examen de l'importance des organes dans la distinc-

tion des facultés de l'âme renferme dans sa brièveté quelques-unes des raisons les plus solides opposées aux phrénologues. La conclusion semble plus dogmatique que jamais. L'auteur dit formellement : *on ne saurait donc distinguer les facultés par les organes.*

Pour nous orienter dans la théorie de Jean de la Rochelle, il faut tenir compte avant tout de la ligne de démarcation nettement établie entre la distinction réelle et la distinction dans la connaissance. Dans la réalité, peu importe la considération des objets, des actes et des organes. Au point de vue de la connaissance, il faut tenir compte de la différence des actions, des objets, et quelquefois même des organes. Certaines puissances diffèrent par l'organe, toutes diffèrent par l'acte et par l'objet. L'auteur explique le degré d'intensité et d'énergie, comme le ferait un psychologue contemporain, par le milieu, l'organe et la faculté elle-même.

Il ne parle ici, à vrai dire, que de l'aptitude de l'organe ; mais, pour savoir sa pensée sur la différence de l'aptitude et de la faculté, il suffit de nous reporter à un autre chapitre :

« *Ex his ergo nota differentiam inter potentiam et aptitudinem. Potentia enim est æqualiter ad contrarias affectiones ; aptitudo determinatur magis ad unam illarum : verbi gratia, omnis homo potest æqualiter tristari et gaudere, sed quidam aptiores sunt gaudio, quidam tristitiæ, propter causas prædictas. Ex quibus aptitudinibus dicuntur quidam jucundi, quidam tristes, quidam irascibiles, quidam formidolosi* [1]. »

Notre docteur complète sa théorie par la distinction de la différence du genre éloigné et du genre spécifique. Rien de plus net que cette doctrine, à laquelle se rattache la considération des objets, puisque Dieu seul opère sans

1. Cap. CIX, Diff. int. pot. et aptitud.

objet étranger et sans organe. Nous pouvons donc considérer comme très-dogmatiques les dernières paroles du chapitre : « *Differentia ergo objectorum, secundum illum modum qui dictus est, semper concomitatur differentiam virium. Sic ergo manifestum est unde sit distinctio virium in anima. Est enim distinctio ex seipsis, sed cognitio ipsius distinctionis est ex actionibus et objectis earum.* »

Faut-il faire un mérite de cette théorie à Jean de la Rochelle ? Oui, sans doute ; mais nous n'oublierons pas qu'avant lui, Al. de Alès avait professé la même doctrine [1] ; et, pour être juste, nous ajouterons que tous deux l'avaient puisée dans une méditation assidue des œuvres d'Aristote. Le doute sur ce sujet n'est plus permis après la citation expresse de Jean de la Rochelle. Lui-même, en effet, met en avant l'autorité du Philosophe sur ce point capital : « *Et hoc dicit Philosophus : quod actus sunt prævii potentiis, et objecta actibus secundum rationem cognoscendi.* »

Il est vrai qu'Aristote n'a nulle part décrit la méthode propre à assurer la détermination des facultés. Toutefois il en a donné le premier l'exemple, après son maître Platon, qui en voyait la différence, non pas dans la distinction des phénomènes, mais dans leur indépendance mutuelle.

Nous voyons cette méthode à l'œuvre dans le Traité de l'Ame du philosophe de Stagire : « Quant aux affections de l'âme, on peut se demander si elles sont toutes, sans exception, communes au corps ou à l'âme, ou bien s'il n'y en a pas quelqu'une qui soit propre à l'âme exclusivement. C'est là une recherche indispensable ; mais elle est loin d'être facile. L'âme, dans la plupart des cas, ne

1. V. Summ. Alexandri Halens. : *Actus prævii sunt potentiis et priores secundum rationem.* Ex 2. de An. 33, part. 4. — q. 28, memb. 1, circa medium.

semble ni éprouver ni faire quoi que ce soit sans le corps : et, par exemple, se mettre en colère , avoir du courage, désirer, et en général sentir. La fonction qui semble surtout propre à l'âme , c'est de penser ; mais la pensée même, qu'elle soit d'ailleurs une sorte d'imagination, ou qu'elle ne puisse avoir lieu sans imagination , ne saurait jamais se produire sans le corps. Si donc l'âme a quelqu'une de ses affections ou de ses actes qui lui soit spécialement propre, elle pourrait être isolée du corps ; mais si elle n'a rien qui soit exclusivement à elle, elle n'en saurait être séparée. C'est ainsi que le droit, en tant que droit, peut avoir bien des accidents, et, par exemple , il peut toucher en un point à une sphère d'airain ; mais cependant le droit, séparé d'un corps quelconque , ne touchera pas cette sphère : c'est que le droit n'existe pas à part, et qu'il est toujours joint à quelque corps [1]. »

A peine indiquée dans ses traits généraux par Aristote, la méthode de classification a été étendue à des applications plus variées par des scolastiques.

Saint Bonaventure, le successeur de Jean de la Rochelle, si fidèle à la vraie méthode psychologique, qu'il veut toujours nous montrer ce qui se passe en nous *par une sorte d'expérience*, distinguait en ces termes les facultés de l'âme : « Si nous considérons l'usage de ces puissances, il apparaîtra manifestement que la différence de l'intelligence à la volonté est plus considérable que celle de l'intelligence à la mémoire, ou de l'appétit irascible à l'appétit concupiscible. En effet, la mémoire et l'intelligence ont le même objet : l'une conserve ce que l'autre acquiert ; ou encore , l'une représente , l'autre juge. Pareillement, l'appétit concupiscible acquiert, et l'appétit irascible défend. Et parce que les deux premières facultés

1. Traité de l'Ame, liv. I, ch. 1, 9 et 10.

sont nécessaires à la perfection de l'acte cognitif, et les deux secondes à la perfection de l'acte affectif, il faut les considérer moins comme des puissances distinctes que comme des vertus diverses de la même puissance. » Ainsi, la hache, dit-il, suivant le mode d'emploi, peut servir à fendre ou à marteler[1].

Les Écossais et M. Garnier ont précisé les différents principes de cette méthode, et lui ont donné par là plus de rigueur.

M. Garnier admet qu'à l'exception du pouvoir de vouloir, l'esprit n'a conscience de ses facultés qu'au moment où elles s'exercent, et que, pour juger si elles sont distinctes les unes des autres, il doit observer si l'action de l'une est indépendante de l'action de l'autre, ou si du moins les deux actions se manifestent ensemble à des degrés différents. Il s'agit donc de prouver l'indépendance des facultés par l'indépendance des phénomènes. L'exemple du jugement et du raisonnement, du souvenir des mots et du souvenir des figures, lui semble prouver la nécessité de ne pas confondre la différence et l'indépendance des phénomènes. Si, de plus, l'on classe les facultés d'après les caractères importants de ressemblance et de différence qu'elles présentent, on aura les deux règles essentielles de la méthode propre à la détermination des facultés.

Nous ne nous lasserons point de le répéter: on a trop dédaigné les scolastiques, on n'a pas assez remarqué leur mérite comme psychologues. Cette observation aura, nous n'en doutons pas, l'assentiment de tous ceux qui ont suivi notre exposition, et ils penseront avec nous que si

1. Personne n'a mieux développé que saint Augustin le principe posé par Aristote. L'évêque d'Hippone l'a parfaitement appliqué à la détermination des facultés.

les docteurs du XIIIe siècle ont fait preuve d'un esprit d'observation et d'analyse que les plus éminents psychologues de notre temps ont pu seuls dépasser, il est temps de reviser l'arrêt sommaire que M. Jouffroy rendait en ces termes : « Les Ecossais trouvèrent la science de l'esprit humain dans l'état le plus déplorable [1]. »

1. Préface aux œuvres de Reid, p. LIV.

CHAPITRE III.

LA PUISSANCE VÉGÉTATIVE.

Ordre défectueux dans l'exposition des trois grandes théories. — La puissance végétative. — Scission fâcheuse entre les conceptions de la vie végétative et de la vie animale. — Témoignage de M. Cl. Bernard. — Vertu nutritive, générative, augmentative. — Rien de moins mystérieux que ces puissances. — Les Raisons séminales. — Le corps simple d'après Aristote. — Citations de saint Jean Damascène.

A partir de ce chapitre, notre docteur étudie les facultés de l'âme à la lumière de trois grandes théories qu'il nous expose tour à tour.

La première est celle de saint Augustin ; la deuxième, celle de saint Jean Damascène. Il attribue la troisième aux philosophes : c'est celle des péripatéticiens et du chef de leur école. Peut-être l'esprit de Jean de la Rochelle est-il trop préoccupé de ces grandes autorités pour assigner à chacune, dans le détail des questions, le rang et la valeur que lui doit attribuer une juste critique. Ce qui nous porte à le croire, c'est le parti pris de donner à son exposition une forme contraire à l'ordre chronologique du développement des doctrines. C'est enfin le vice radical d'une méthode défectueuse, et fatigante pour le lecteur condamné à revoir plusieurs fois les mêmes classifications sous des noms différents.

Nous croyons bien faire en renonçant à suivre pas à pas l'ordre exact de cette triple exposition. Il y a tout avantage, selon nous, à débuter par la doctrine péripatéticienne. On comprendra mieux les deux autres théories en voyant d'abord la source même dont elles découlent.

Groupés dans les cadres de la philosophie aristotélique, les développements plus ou moins originaux qu'elles ont produits seront mieux appréciés à leur juste valeur.

Aristote a résumé toute sa pensée dans le chapitre II du livre II de son Traité de l'Ame :

« Nous disons donc, pour commencer toute cette étude, que l'être animé se distingue de l'être inanimé, parce qu'il vit. Mais vivre ayant plusieurs sens, pour affirmer d'un être qu'il vit, il nous suffit qu'il y ait en lui une seule des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement et le repos dans l'espace, et aussi ce mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement. Ce qui fait que de toutes les plantes on peut dire qu'elles vivent, c'est qu'elles paraissent avoir en elles-même une force et un principe d'où elles tirent leur accroissement et leur dépérissement en sens contraires.

.... C'est qu'il est possible que cette fonction subsiste indépendamment de toutes les autres ; tandis qu'il est impossible que sans elle les autres subsistent, dans les êtres mortels. Cela est de toute évidence pour les plantes, qui n'ont pas d'autre puissance de l'âme que celle-là. Ainsi donc, c'est par ce principe que la vie appartient aux êtres qui vivent. Mais l'animal n'est constitué primitivement que par la sensibilité. Aussi les êtres qui ne sont pas doués de mouvement et qui ne changent pas de place, s'ils ont cependant la sensibilité, n'en sont pas moins appelés des animaux, et nous ne disons pas simplement qu'ils vivent. Le premier sens qui appartient à tous les animaux, c'est le toucher ; et de même que la nutrition peut s'isoler du toucher et de toute sensibilité, de même le toucher peut s'isoler de tous les autres sens. Nous appelons faculté de nutrition cette partie de l'âme qui est commune aux plantes elles-mêmes ; mais tous les ani-

maux sans exception paraissent avoir le sens du toucher. Nous dirons plus tard la cause de chacun de ces phénomènes. Pour le moment, bornons-nous à dire que l'âme est le principe des facultés suivantes, et se trouve définie par elles : la nutrition, la sensibilité, la pensée et le mouvement [1]. »

Les vues sommairement exposées dans ce chapitre sont développées dans la suite du Traité de l'Âme. Il conviendra de lire cet ouvrage pour savoir jusqu'à quel point notre docteur mérita sa réputation de fidèle disciple d'Aristote [2]. Notons les traits essentiels qui tiennent à notre sujet particulier.

L'âme, principe interne de mouvement, marque la séparation du règne organique et du règne inorganique. L'âme est cause du corps vivant suivant les trois modes de la cause : elle est le principe d'où vient le mouvement, ce en vue de quoi il se produit ; elle est enfin l'essence des corps animés. La vie se manifeste par un mouvement dont le résultat est pour les organes une diminution, réparée par la nutrition. Le mouvement se continue par l'accroissement de l'individu et la propagation de l'espèce.

L'unité vitale, végétative, sensitive et rationnelle, est l'une des vétés que les péripatéticiens du XIIIe siècle ont le plus à cœur. La profondeur d'une opération, pour ainsi parler, mesure, selon eux, l'élévation de la vie ; et la noblesse d'un être est en raison directe de la nature des actes qui en émanent. Au-dessus de la vie végétative s'élève donc la vie sensitive, moins parfaite à son tour que la vie intellectuelle. Ici encore semblent s'étager divers degrés de

1. Traité de l'Ame, liv. II, ch. 2, trad. par B. S. Hilaire.
2. Nous appelons l'attention du lecteur d'une façon toute particulière sur le livre II, ch. 3, 4, 5. V. livre III tout entier.

l'homme à Dieu, en passant par l'ange. En Dieu réside la dernière perfection, parce que seul il peut réaliser la parfaite unité de l'être et de l'intelligence.

Un semblable plan n'admet dans l'univers ni opposition, ni même la plus petite solution de continuité. La philosophie scolastique a donné, par conséquent, un exemple qui, malheureusement, n'a pas été suivi de nos jours par une science qui se croit bien supérieure.

De l'aveu d'un éminent physiologiste, notre temps a vu s'accomplir une séparation funeste entre les conceptions de la vie végétative et de la vie animale. Là où il y eut séparation violente et opposition tranchée, à la suite des travaux de Priestley et de Lavoisier, là, dis-je, régnait au XIIIe siècle une profonde harmonie. « Ne voit-on pas, dit M. Cl. Bernard, que la physiologie générale proteste contre un antagonisme, une dualité quelconque? C'est l'unité qu'elle cherche à établir et à démontrer dans l'ensemble mobile et varié à l'infini des phénomènes des êtres vivants [1]. »

Cette unité se trouve dans l'animal. Les scolastiques ont solidement établi cette vérité sans voir au juste l'ordre de phénomènes qui marque le point précis où elle se consomme. On n'en fera pas un crime à la science du moyen âge.

La force végétative est une faculté de l'homme. En émettant une pareille assertion, n'allons-nous pas ébranler les notions les mieux établies, s'il est vrai de dire que la conscience est un mode inséparable de la manifestation de toutes nos facultés? Les scolastiques eux-mêmes ne se mettent-ils pas en opposition avec saint Augustin, qui a formulé ce principe général : *non intelligimus nisi intelligamus nos intelligere?*

1. V. le Cours professé au Muséum en 1873.

Les scolastiques ont eu raison de distinguer une faculté végétative, et la contradiction qu'on leur reproche n'est qu'apparente. L'homme doué d'une intelligence bornée, tardive, faillible, oublieuse, d'une volonté paresseuse et chancelante, eût été condamné à périr s'il n'eût reçu en même temps l'activité spontanée de la vie végétative, réduite à un *minimum* de conscience, parce qu'elle doit opérer dans un *minimum* de temps. L'intelligence, nous dit-on, connaît ses opérations, elle en a conscience. Oui, sans doute ; mais en sont-elles moins fatales pour cela? Et n'en perd-elle pas conscience dans le cas d'une rapidité excessive? La vie du corps et de l'esprit, qu'on y songe bien, n'est pas une acquisition faite par l'homme. C'est un don du Créateur. L'homme n'a point été consulté avant de recevoir ce présent, qui contient à son insu la prédétermination d'une foule d'actes ultérieurs.

Admettra-t-on d'ailleurs que le désir naturel de conservation ne s'adresse qu'à l'âme? N'est-ce pas la vie actuelle que nous désirons protéger, en nous garant contre tous les phénomènes qui peuvent compromettre l'union de l'âme et du corps? Ignore-t-on l'influence considérable de l'imagination sur l'organisme, et les résultats favorables ou désastreux qui s'ensuivent, selon qu'elle produit la confiance ou la crainte excessive?

Si l'on admet que l'âme est le seul principe de mouvement dans l'organisme, pourquoi n'agirait-elle pas sur toutes les fonctions? Il est certain que la réflexion appliquée au sens vital et aux fonctions physiologiques éclaire d'un jour inattendu les phénomènes qui semblent soustraits aux atteintes de l'âme. Les analyses les plus délicates de la science expérimentale, en prouvant que les sensations de la faim et de la soif n'ont pas leur siége dans le pharynx et l'estomac, mais bien dans l'économie tout entière, donnent la confirmation du sentiment vul-

gaire qui, tout en localisant la faim dans le creux épigastrique, ne voit dans cette localisation qu'un des éléments de ce complexus symptomatique, et sait très-bien qu'il y a là un ensemble de sensations qui traduisent isolément la nécessité d'une réparation alimentaire dans les différentes parties du corps.

Nous avons donné, dans une autre partie de ce travail, des faits nombreux tirés de l'obscurité, grâce à des observations ingénieuses. Sans soutenir le paradoxe curieux du docteur Feuchtersleben qui fait dépendre de la volonté la santé ou la maladie, nous croyons que la liste des phénomènes soumis à notre empire serait trop longue pour être dressée dans un seul chapitre. On cite ordinairement les prodiges accomplis par les prestidigitateurs, les jongleurs, les artistes musiciens. Les cas des tragédiens chez qui se produisent la pâleur, la sueur froide, qui font couler à volonté leurs larmes sans éprouver le sentiment dont ces faits sont l'expression habituelle, nous paraissent assurément fort remarquables. Mais nous signalerons un ordre de faits moins connus, moins étudiés jusqu'ici, et dignes pourtant d'une sérieuse attention : ce sont les hallucinations volontairement produites par certains observateurs. Il leur suffit de fixer vivement une idée, pour faire entrer en action les fonctions sensorielles. Leurs désirs prennent un corps, revêtent des couleurs visibles ; d'autres donnent des voix à leurs inclinations et reconnaissent les erreurs de leurs sens, en remarquant qu'ils provoquent eux-mêmes, à volonté, les hallucinations de l'ouïe [1].

De graves raisons légitimaient donc pour les scolas-

1. V. Traité des Maladies mentales, par Griesinger, trad. de Doumic, p. 104. — *Valere aude*, dit Feuchtersleben dans son beau livre : l'Hygiène de l'Ame.

tiques l'admission de la puissance végétative. En l'étudiant de plus près, ils arrivaient à la déterminer ainsi qu'il suit : un principe interne de mouvement entraînerait, avec un écoulement perpétuel, la ruine des êtres animés, sans un principe de réparation, d'accroissement, et, quand le terme est arrivé, de propagation pour l'espèce.

A la nutrition, première forme de la puissance végétative, s'adjoignent des forces *auxiliaires* et des forces principales. La faim et la soif manifestent une appétition naturelle ; le chaud et le froid en sont les instruments.

L'on remarquera que saint Thomas a complété cette analyse de notre docteur en expliquant les quatre opérations de ces facultés, par l'intervention des quatre qualités premières. Ainsi, la puissance attractive a pour moyen le chaud et le sec; la puissance rétentive, le sec et le froid; la puissance digestive, le chaud et l'humide ; la puissance expulsive, l'humide et le froid [1]. Mais il est juste d'ajouter aussi que Jean de la Rochelle fait dire au fond la même chose à Avicenne.

La digestion s'opère par la chaleur, et un mouvement nouveau amène l'expulsion des matières retenues quelque temps pour l'assimilation. Il semble que plus d'une fois notre docteur cite Avicenne de préférence à Aristote, même dans le cas où le philosophe de Bokhara ne fait que reproduire des théories empruntées au Stagirite. Il était bien naturel que Jean de la Rochelle se référât la plupart du temps au docteur arabe, auquel il devait l'accès des œuvres du philosophe grec. En tout cas, le doute sur la priorité de l'explication d'Aristote n'est pas possible. Nous lisons dans le Traité de l'Ame : « Ce par quoi l'être nourri est double, de même qu'est double aussi ce par

1. S. Th. de Pot. An. c. 2.

quoi l'on gouverne un vaisseau : la main et le gouvernail; l'une motrice et mue tout ensemble, l'autre moteur seulement. D'autre part, il faut nécessairement que toute nourriture puisse être digérée. Or, c'est la chaleur qui fait la digestion ; et voilà pourquoi tout être animé a de la chaleur [1]. »

Il faut voir ici probablement l'expression définitive de la pensée d'Aristote, car l'opinion différente que renferme le Traité de l'Ame est énoncée plus haut [2]. Nous aimons mieux l'interpréter ainsi que de relever une contradiction purement apparente.

Les péripatéticiens ne croient pas que la double action des forces auxiliaires, par transformation et par union, s'effectue grâce à la superposition et à une adhérence toute superficielle.

Leur maître est d'accord sur ce point avec plus d'un savant moderne. Buffon, entre autres, a soutenu la même théorie dans le Traité des Animaux (chap. 3).

Il n'y a, dit-on, rien de nouveau sous le soleil. Nous ne contesterons pas l'application de cette maxime, pourvu qu'on en tienne l'usage éloigné de l'abus. On en abuse certainement lorsqu'il s'agit de l'antiquité classique. Il serait temps peut-être d'en user à l'égard du moyen âge.

S'attendrait-on, par exemple, à retrouver, au XIIIe siècle, l'hypothèse du progrès et du développement à l'infini dans la reproduction des êtres ? Une simple allusion de Jean de la Rochelle nous signale pourtant cette opinion, sans en faire connaître l'auteur [3].

Le vague de cette attribution nous étonne, s'il s'agit, comme nous le pensons, d'un docteur aussi célèbre que

1. De An. liv. II, ch. 4, § 18.
2. Cf. Id. ib. § 8.
3. V. Analyse, p. 22.

P. Lombard. Au reste, nous n'avons point à juger ici la théorie de ceux qui voulaient voir dans Adam l'humanité tout entière.

Suivons plutôt dans sa marche le docteur franciscain, et demandons-nous pourquoi Jean de la Rochelle nomme la croissance au dernier rang des opérations végétatives, contrairement à l'ordre adopté par saint Thomas.

Au-dessus de la question de la perfection de l'individu et de l'espèce, le Docteur angélique plaçait la perpétuité des êtres.

L'entretien et l'ornement de l'individu est donc subordonné à la propagation de l'espèce. Voyez en effet le passage de la Somme commençant par ces mots : *Inter istas tres potentias finalior et principal...* etc. etc. [1]. L'ordre hiérarchique, au point de vue du vrai péripatétisme, est bien celui-là même qu'adopta saint Thomas. Au reste, Jean de la Rochelle reconnaît implicitement la supériorité de classification qui n'est qu'une application nouvelle du fameux principe d'après lequel l'ordre chronologique est une inversion de l'ordre ontologique ou de dignité.

Aristote avait fait du mouvement une étude trop complète pour n'avoir pas compris l'importance de son rôle dans notre organisme. Mais il suffit que les scolastiques remarquent chez le philosophe une simple distinction entre différents termes, pour qu'ils créent, conformément à ses principes, une faculté nouvelle. Ils n'oublient point que le philosophe recommande de dénommer toutes choses par la fin où elles tendent [2].

La nutrition ne prenant fin qu'à la mort, et la croissance ayant son terme avant la fin de la vie, ils ne manquent pas l'occasion de pousser leur théorie jusqu'aux

1. S. I, q. LXXVIII, art. 2.
2. De An. lib. II, ch. 4, sub fin.

conséquences les plus éloignées; de la différence de l'objet, ils concluent à la différence des facultés. De là, pour eux, une faculté spéciale, *la vertu augmentative*, dont le but est la perfection de l'individu et de l'espèce. Notre docteur est de ceux qui tiennent à établir une distinction bien tranchée. « Secunda est virtus augmentativa operans « in nutrimento alio modo quam virtus nutritiva. Virtus « enim nutritiva ex se habet ut det unicuique membro « de nutrimento secundum ejus magnitudinem vel parvi- « tatem, et unit ei æqualiter. Augmentativa vero tollit ab « una parte corporis et addit alii parti, et unit ei, ut illa « pars augmentetur potius quam alia, ministrante sibi « nutritiva. Et hoc manifestatur duobus experimentis. « Primum est quia nos videmus, cum nutritiva sola est, « jam aucto animali, et ejus actio fortior est, ita quod « ipsa restituit corpori amplius quod resolvatur, et ipsa « apponit in latitudine membrorum augmentum mani- « festum in grossitudine; longitudini autem non addit « augmentum quod appareat. Augmentativa vero cum « operatur multo plus longitudini quam latitudini addit, « licet addere longitudini difficilius sit quam addere lati- « tudini : in augmento enim longitudinis necesse est nu- « trimentum infundi in membris duris, ut ossibus et ner- « vis, per omnes partes eorum in longum propagando et « elongando : in augmento autem latitudinis aliquando « sufficit carnes augmentari. Aliud experimentum est quia « nos videmus membra aliquando in principio vegetationis « parva, et alia membra tunc sunt magna; postea vero in « fine vegetationis necesse est ut quod majus est fiat mi- « nus, et e contrario, id quod minus est fiat majus. Si autem « dominium adesset nutritivæ in augmentando, hoc « nunquam fieret quia semper procederet eadem propa- « gatione. Nutritiva enim, secundum quod nutritiva, affert « nutrimentum et unit corpori semper eodem modo, aut

« pæne æqualiter. Est ergo imperium augmentativæ super « nutritivam ut distribuat de nutrimento huc et illuc « secundum intensionem augmenti sive corporis augmen- « tandi, quæ est intensio ipsius augmentativæ [1]. »

Aucun philosophe n'a dépassé la précision et la noblesse du style d'Aristote assignant à la génération le but qu'elle doit atteindre. « L'acte le plus naturel aux êtres vivants qui sont complets, et qui ne sont ni avortés ni produits par génération spontanée, c'est de produire un autre être pareil à eux, l'animal un animal, la plante une plante, afin de participer de l'éternel et du divin autant qu'ils le peuvent. Tous, en effet, ont ce désir instinctif; et c'est en vue de cet acte qu'ils font tout ce qu'ils font selon la nature. D'ailleurs la cause finale est double, et l'on y peut distinguer le but poursuivi, et l'être pour lequel ce but est poursuivi. Mais comme ces êtres ne peuvent jouir de l'éternel et du divin par leur propre continuité, parce qu'aucun des êtres périssables ne saurait demeurer identique et un numériquement, chacun d'eux y participe pourtant, dans la mesure où il le peut, les uns plus, les autres moins; et si ce n'est pas l'être même qui subsiste, c'est presque lui : s'il n'est pas un en nombre, il est un du moins en espèce [2].

A la théorie d'Aristote que Jean de la Rochelle expose d'après le maître, il ne juge pas à propos d'ajouter les différentes hypothèses émises par les anciens sur le mode de la génération. Mais il éclaire son exposition de quelques vues profondes qui ne peuvent échapper au lecteur attentif. Après avoir attribué à la faculté générative une double opération, l'une séminale et l'autre plastique, il poursuit : « *Est autem seminativa principium decisionis sive deriva-*

1. De An. et de Virtutib. ejus cap. LXXXIII sub fin.
2. Traité de l'Ame lib. II, ch. 4, § 2, trad. de Barthélemy Saint-Hilaire.

tionis seminis habentis rationem totius ad simile in specie producendum : dico autem rationem totius, quia ibi, scilicet in semine, sunt omnia membra secundum rationem, quamvis non secundum molem ; secundum virtualem productionem, non secundum materialem extensionem [1] ». Par une singulière fortune, ces paroles expriment les derniers résultats auxquels aboutit de nos jours une science de création récente, l'embryogénie comparée.

Bonnet et Haller ont cru que le germe était une simple miniature des organes futurs. D'après eux les rudiments des organes deviendraient visibles par l'effet du seul grossissement. Une étude plus attentive a fait reconnaître qu'ils ont un assez grand développement dès leur première apparition ; mais ils sont simples, et c'est d'un organe primitivement simple que nous voyons naître peu à peu, et se former les organes complexes [2].

Nous avons fait remarquer ailleurs la force que l'animisme scolastique peut tirer de cette vérité biologique, et l'argument nouveau en faveur de l'immortalité de l'âme dont il lui est redevable. Ne semble-t-il pas que lorsque les sciences morales et les sciences naturelles convergent ainsi vers un même point, ce point central où elles trouvent l'unité et l'harmonie ne peut être autre chose que la vérité ?

Il s'agit maintenant de traduire cette théorie sur la puissance végétative dans le langage scientifique moderne, tout en opérant les rectifications amenées par le progrès des temps. La vie végétative des animaux supérieurs peut se résumer dans trois groupes de faits principaux : phénomènes physiques et mécaniques ; phénomènes chimiques ; phénomènes d'innervation. La variété presque

1. Frat. et Mag. Joh. de Rup. Tractat. de An. II. Part. cap. LXXXII.

2. V. Manuel de Physiologie de Müller, édit. Jourdan et Littré, T. I, p. 21.

infinie des faits du premier groupe indique qu'ils ne sont pas essentiels à la vie de l'animal étudié à un point de vue général. Les phénomènes chimiques seuls ont un caractère fondamental ; ceux-ci ne manquent jamais, et des aspects quelquefois changeants n'altèrent pas l'unité et l'identité de leur fonds commun.

Aux modifications superficielles que subissent les aliments sous l'influence des actions mécaniques en succèdent d'autres plus profondes qui les altèrent, les liquéfient, et les rendent susceptibles d'être absorbés. Il y a là toute une série de transformations isomériques, combinaisons, dédoublements, hydratations, réactions soumises aux lois générales de la chimie. En développant cette pensée, M. Cl. Bernard condamne d'un mot toutes ces conceptions de puissances, facultés et vertus, sur lesquelles reposait la science du moyen âge. « La vie qui anime les êtres où s'accomplissent ces phénomènes n'en change pas la condition fondamentale.

« Les lois de la chimie les régissent et les déterminent aussi étroitement qu'elles font pour le monde minéral : entre le résultat du phénomène digestif et ses causes matérielles, il n'y a place pour aucun agent mystérieux, aucune force vitale extraphysique pour aucune *vis digestiva*[1]. »

Nous ne pensons pas, à vrai dire, qu'un certain positivisme matérialiste puisse interpréter à son profit les dernières paroles de l'illustre physiologiste. Les scolastiques n'avaient pas plus d'amour que des savants modernes pour les agents mystérieux ; et quand ils les qualifiaient ainsi, cela signifiait simplement qu'ils leur étaient inconnus ; mais, dans ce sens, la science contemporaine est entourée et peuplée de mystères. Le rôle si considérable de l'innervation dans l'accomplissement des fonctions

1. V. le Cours professé au Muséum en 1873.

digestives n'est pas plus connu de nos jours que ne l'était au XIIIe siècle la force digestive. M. Claude Bernard avoue que l'action des nerfs sur la sécrétion est encore obscure et mal connue. *Il semble*, dit-il, qu'elle soit purement mécanique. Concluons donc que l'homme de tous les temps est fort ignorant des choses de la nature; en ce sens, il lui reste encore bien des mystères à pénétrer. Dans la sphère où il se meut, son ignorance croit avoir beaucoup fait quand elle s'est déplacée. Mais dans la carrière sans limite qui s'ouvre devant elle, il faut bien, tôt ou tard, qu'elle l'avoue, la route la plus longue est toujours celle qui reste à parcourir.

M. Claude Bernard déclare, du reste, que tout a été imaginé. « A scruter les anciens et les écrivains du moyen âge, un érudit pourrait, certes, retrouver dans les fantaisies de leur imagination la plupart des doctrines qui règnent aujourd'hui dans la science. Toujours l'idée a précédé le fait. Ce n'est pas l'idée qui est nouvelle, c'est le fait qui est nouveau, le fait établi, démontré. On peut dire de la science qui tire une théorie des limites de l'hypothèse qu'elle la crée véritablement. »

Nous ne pouvons qu'approuver la franchise de cet aveu, et nous souhaitons que les plus grands physiologistes de notre temps sachent distinguer parmi les ingénieuses hypothèses des scolastiques que la science positive vérifie sans cesse, celle qui répandra la lumière sur les faits *mystérieux* de l'innervation.

Quant à la force vitale extra-physique, que l'on met trop souvent à la charge de nos vieux docteurs, nous osons penser qu'un seul mot dissipera cette accusation. Pour Aristote, il n'y avait rien d'extra-physique dans le monde, pas même l'âme et ses facultés, puissances, etc., si, par extra-physique l'on entend extra-naturel. Ses disciples du XIIIe siècle le comprenaient bien : le grave Ritter estime

même qu'ils le comprenaient mieux que les modernes toutes les fois qu'ils l'étudiaient dans des textes authentiques. Or jamais il ne leur vint en pensée de voir dans les facultés ou puissances des êtres extra physiques.

Remarquons la suite : « Plasmativa vero est ut artificiale principium configurationis et conformationis partium et totius, id est corporis et membrorum. Hæc « enim est quæ ut artifex, membra plasmat ex semine : « primo radicalia ut cor, cerebrum, epar, testiculos; « deinde hiis deservientia, ut arterias quæ deserviunt « cordi; per illas enim ducitur aer ad contemperantiam « cordis et corporis ; et venas quæ deserviunt epati in « ministrandis humoribus, et nervos qui deserviunt virtuti animali in ministrando sensum et motum, deinde « cætera membra consimilia et officialia[1]. »

Nous citons ce curieux passage pour le comparer à la théorie précédente dont il est le complément.

L'auteur signale deux choses dans le germe, une raison séminale qui contient virtuellement tous ses développements futurs, comme la monade Leibnizienne, grosse de l'avenir; et un principe artiste qui le façonne. En voyant se dessiner ces théories générales dans des cadres assez vastes pour comprendre tous les détails de la science à venir, nous serions tentés d'appliquer au développement de l'esprit humain le système de nos docteurs. Le génie des vieux maîtres semble, en effet, contenir tout en puissance, et l'on dirait que les théories scientifiques modernes ne sont, avec des traits plus accentués, qu'un prolongement de leurs grandes idées. On aperçoit déjà tous les membres de la science dans leur féconde simplicité.

1. Fr. et Mag. Joh. de Rup. Tractat. de An. et de Virib. ejus II Part. cap. LXXXII.

Ce principe artiste, dont parle le docteur franciscain, nous paraît avoir une grande analogie avec l'idée directrice dont M. Claude Bernard reconnaît la présence et l'action dans les premiers rudiments de l'organisme. Demandez à un traité de physiologie la description du travail qui s'opère dans l'œuf lorsqu'un invisible artisan tisse ses fils d'une corne à l'autre de la matrice, cherche, tâtonne, hésite et mène son travail à bonne fin. Le résultat de cette étude formerait un chapitre bien intéressant, qui pourrait porter en titre : l'*Ame cause du corps*, et dont aucune idée ne serait désavouée par Frère Jean de la Rochelle, docteur et agrégé de Sorbonne.

Les raisons idéales sont fréquemment invoquées par les scolastiques. Les philosophes français qui surent au XVIIe siècle, avant Leibniz, leur imitateur, faire une juste part à la philosophie nouvelle et au sage péripatétisme des scolastiques, se gardèrent bien d'attaquer ces idées. Ils admettent, au contraire, que ces formes des choses sont cachées dans la matière et les éléments comme dans des trésors. C'est là qu'elles préexistent à titre d'actes, non pas absolus, mais primordiaux et incomplets. L'entité de la forme ne la distingue en rien de la matière. La forme du chêne est ébauchée déjà dans le gland. Elle possède l'acte virtuel ou, pour mieux dire, la raison séminale. Dans le germe, en effet, la raison du tronc diffère de celle du rameau, du feuillage, de la fleur. Toutes ces raisons sont enveloppées et unies dans le germe comme les rayons dans le centre du cercle Avant son développement, chaque organe a son essence et sa raison, mais non pas une existence propre, et ne possède pas de forme. Il n'y a point entre ces raisons de distinction réelle. Leur être se confond avec celui de la matière, d'une façon ; quoique, d'une autre, l'essence de ces actes s'en distingue. Leur existence se confond avec celle de la matière sur laquelle

elles sont comme des empreintes; elles en diffèrent par l'essence, comme une empreinte se distingue de la cire. Cependant, il ne faut pas chercher ici une différence entre l'existence et l'essence.

Les définitions, dans beaucoup de cas, ne servent qu'à établir des séparations artificielles. On conçoit et on définit la figure d'une statue de marbre comme distincte du marbre auquel elle est unie dans la réalité. Ainsi parlait Duhamel, le savant secrétaire de l'Académie des sciences.

Le même auteur ne voit pas, dit-il, une bien grande différence à cet endroit, entre les platoniciens et les cartésiens? Ceux-ci parlent, en effet, d'une matière subtile, partie du soleil et des astres, répandue dans le monde entier, et façonnant tous les êtres par le mouvement. Comment donc ces lois fixes du mouvement, qui règlent l'ordre de la nature, la propagation des espèces, la mort, se distinguent-elles des raisons séminales ?

Ils ignoraient sans doute l'antique origine de cette hypothèse et de celle du feu artiste qu'Aristote et les stoïciens devaient au vieil Héraclite. Mais chaque docteur les adopte comme siennes, les appelle *intellectuelles, formelles,* les considère tour à tour en Dieu ou dans l'esprit humain. Jean de la Rochelle est l'un des premiers qui les ait envisagées dans les êtres; et son exemple ne contribua pas peu sans doute à familiariser avec ce point de vue saint Bonaventure, son illustre successeur.

La théorie de la formation des membres principaux était la conséquence naturelle de semblables principes. L'auteur énonce une opinion que tout le monde se transmettait alors sans la contrôler par l'observation. C'est précisément le défaut d'observation qui, dans ces ma-

1. Cf. in lib. de Fossilibus.

tières, laissa une immense lacune entre les vues générales si profondes et des résultats pratiques qui semblent dus à la fantaisie. De là des erreurs comme celle qui attribue à l'enfant le même mode de respiration dans le sein de sa mère que pendant la vie extra-utérine. Les scolastiques avaient bien un soupçon vague de la combustion qui s'opère dans l'un de nos organes ; mais ils donnaient à l'air un rôle tout opposé à celui qu'il joue dans ce phénomène.

Ici pourtant l'idée préconçue, le parti pris de retrouver avant tout dans l'embryon les organes principaux correspondant à la puissance vitale (le cœur), à la puissance animale (le cerveau) et à la puissance naturelle (le foie) n'a pas trop égaré les vieux maîtres. Leur grande erreur est de n'avoir pas indiqué avant l'apparition du cœur les parties fondamentales du système cérébro-spinal. Ce n'est pas la seule, sans doute, et nous n'avons pas besoin d'ajouter qu'ils laissèrent bien des découvertes à faire à Purkinje, à Balbiani et à leurs successeurs.

Nous aurions voulu voir dans saint Augustin lui-même la fameuse théorie des puissances naturelle, vitale et animale.

Voici le texte qui semble s'en rapprocher le plus :

« Proinde quoniam pars cerebri anterior, unde sen-
« sus omnes distribuuntur ad frontem collocata est, at-
« que in facie sunt ipsa velut organa sentiendi, excepto
« tangendi sensu qui per totum corpus diffunditur, qui
« tamen etiam ipse ab eadem anteriori parte cerebri os-
« tenditur habere viam suam, quæ retrorsus per verti-
« cem atque cervicem ad medullam spinæ, de qua loque-
« bamur paulo ante, deducitur, unde habet utique sensum
« in tangendo et facies, sicut totum corpus, exceptis sen-
« sibus videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi, qui in
« sola facie prælocati sunt ; ideo scriptum arbitror *quod*

« *in faciem Deus sufflaverit homini flatum vitæ,* cum *factus* « *est in animam vivam.* Anterior quippe pars posteriori « merito præponitur ; quia et ista ducit, illa sequitur, et « ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium præ- « cedit actionem. »

Nous pensons qu'une fois de plus Jean de la Rochelle aura été abusé par l'importance exagérée qu'il attribue au traité apocryphe *de Anima et Spiritu.*

L'intervention de la nature céleste dans la nutrition et la génération remonte au philosophe de Stagire [1]. Mais de combien d'idées bizarres s'est compliquée cette hypothèse en passant par l'imagination des Alexandrins et des docteurs du moyen âge ! On en a tiré toute une chimie fantastique qu'on aurait bien de la peine à retrouver dans les œuvres du maître. La conception des corps simples, telle que l'on continue à la lui attribuer, serait tout bonnement inintelligible ou absurde. Pourquoi donc persister dans cette voie d'interprétation ? Une lecture attentive du Traité du Ciel nous apprend que la notion de corps simple n'est pas pour Aristote celle qu'éveille cette expression dans l'esprit d'un moderne. Il entend par là le corps qui porte en soi le principe naturel de son mouvement ; et la nature de ce mouvement, bien plus que l'absence de composition, au sens moderne, détermine le nombre des corps simples. Ainsi le feu qui tend du centre à la circonférence, suivant une ligne droite ; l'eau qui obéit à un mouvement contraire ; l'air qui va de bas en haut, et la terre de haut en bas. Enfin il y a au-dessus de ces quatre corps une nature élémentaire qui se meut autour du centre et ne change pas : c'est le premier ciel, exempt de gravité, parce qu'il ne se rapproche ni ne s'éloigne du centre ; exempt de corruption, car, n'ayant

1. V. de Cœlo I, 2.

pas de semblable, il ne peut ni diminuer ni augmenter en quantité. C'est cette nature céleste invoquée par Jean de la Rochelle au chapitre LXXXIII. Elle a pour rôle de concilier les éléments simples et de les contenir : « *Et hæc est natura cœlestis quæ habet conciliare et continere elementa incomplexionata.* »

Que nos savants rejettent dans le domaine de la fantaisie cette théorie qui fait intervenir une nature céleste dans la génération, sous prétexte que la contrariété des natures élémentaires et de leurs qualités ne leur permet pas de s'unir par elles-mêmes, mais tend, au contraire, à les séparer : nous n'y mettons pas opposition ; mais nous trouvons injuste d'imputer au maître ces interprétations erronées et les fautes de ses disciples.

Délivrée des ambages d'une antique phraséologie, la pensée d'Aristote et de ses plus fidèles sectateurs nous apparaît sous cette forme nouvelle : les corps appelés simples, par suite de la réduction du mouvement qui les anime à quatre formes élémentaires, se présentent sous les états solides, liquides et gazeux. Le feu a la puissance de faire naître ces états les uns des autres. C'est en ce sens qu'il les concilie et les contient.

En laissant de côté la définition de mots qui est libre, nous ne voyons pas que la science la plus rigoureuse ait lieu de repousser une pareille théorie.

Le fameux ouvrage apocryphe *de Anima et Spiritu* nous éloigne plutôt du péripatétisme qu'il ne nous en rapproche. Il n'en est pas de même de la doctrine attribuée à saint Jean Damascène. Si l'on s'en rapporte à la vie écrite par le patriarche de Jérusalem, ce Père aurait reçu du moine italien Cosmas la doctrine aristotélique, et c'est lui qui le premier la transmit aux Arabes, appelés ainsi aux plus hautes spéculations philosophiques par l'élève d'un obscur captif.

Le passage dont Jean de la Rochelle a extrait la théorie de saint Jean se trouve dans le traité de la foi orthodoxe. Il est conçu en ces termes : Χρὴ γιγνώσκειν, ὅτι τὸ λογικὸν φύσει κατάρκει τοῦ ἀλόγου· διαιροῦνται γὰρ αἱ δυνάμεις τῆς ψυχῆς εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον. Τοῦ δὲ ἀλόγου μέρη εἰσὶ δύο. Τὸ μὲν κατήκοόν ἐστι, καὶ ἐπιπειθὲς λόγῳ, ἤγουν οὐ πείθεται λόγῳ ' τὸ δὲ κατήκοον ἐστι, καὶ ἐπιπειθὲς λόγῳ · ἀνήκοον μὲν οὖν, καὶ μὴ πειθόμενον λόγῳ, ἐστὶ τὸ ζωτικὸν, ὅ και σφυγμικὸν καλεῖται, καὶ τὸ σπερματικὸν ἢ γεννητικὸν, καὶ τὸ φυτικὸν, ὅ καὶ θρεπτικὸν καλεῖται· τούτου δέ ἐστι καὶ τὸ αὐξητικὸν, τὸ καὶ διαπλάσσον τὰ σώματα. Ταῦτα γὰρ οὐ λόγῳ κυβερνῶνται, ἀλλὰ τῇ φύσει · τὸ δὲ κατήκοον καὶ ἐπιπειθὲς λόγῳ, διαιρεῖται εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. Καλεῖται δὲ κοινῶς τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, παθητικὸν, καὶ ὀρεκτικόν. Χρὴ δε γιγνώσκειν ὅτι τοῦ ἐπιπειθοῦς λόγῳ εστι, καὶ ἡ κατ'ὁρμὴν κίνησις [1].

Nous citerons encore un passage emprunté comme tant d'autres à Némésius, évêque d'Emèse : Τοῦ μὲν οὖν θρεπτικοῦ δυνάμεις εἰσὶ τέσσαρες · ἑλκτικὴ, ἡ ἕλκουσα τὴν τροφήν., Καθεκτικὴ, ἡ κατέχουσα τὴν τροφὴν καὶ μὲν ἐῶσα αὐτὴν . . . . ἐκκριθῆναι · ἀλλοιωτικὴ, ἡ ἀλλοιοῦσα τὴν τροφὴν εἰς τοὺς χυμούς · αποκριτικὴ, ἡ τὸ περίττωμα διὰ τοῦ ἀφεδρῶνος ἐκκρίνουσα, καὶ ἐκβαλλοῦσα [2].

L'importance de ce texte n'échappera à personne si l'on veut bien se rappeler que les mêmes puissances sont indiquées dans le même ordre par l'auteur du traité *de Anima et Spiritu.* L'on peut y remarquer, à vrai dire, quelques détails plus précis sur les trois ventricules du cerveau, dont l'un, antérieur, serait le siége de tout sens et de l'imagination ; l'autre, postérieur, serait l'organe

1. J. Dam. de Fide orthodoxa. Edit. Lequien, T. I, p. 180. D.
2. Id. ib. E.

de tout mouvement; le troisième, médian, servirait à la raison. Nous ne savons si l'auteur de l'ouvrage apocryphe devait ces connaissances spéciales à un système d'emprunts pratiqués par lui plus largement que par saint Jean Damascène. Toujours est-il que l'un et l'autre aurait pu trouver chez Némésius de quoi étonner les savants de notre époque, s'il fallait voir dans l'évêque d'Émèse le premier observateur de la circulation du sang. Mais l'on ne sait trop où s'arrêter dans cet ordre de recherches historiques. Némésius avait-il observé par lui-même, ou devait-il ses connaissances en anatomie et en physiologie à Hippocrate et à Galien, qu'il semble avoir étudiés à fond ?

CHAPITRE IV.

LA PUISSANCE SENSITIVE.

La puissance sensitive. — Accord des deux grandes écoles. — Puissance cognitive du mode naturel, ou fantaisie. — Incertitude de cette théorie dans le Traité de notre docteur. — Texte donné par M. Hauréau. — L'opinion de Jean de la Rochelle remonte à Némésius. — Les sens réducteurs des représentations fantastiques. — Classification proposée par Avicenne. — La sensibilité participation de l'intelligence. — Jean de la Rochelle expose fidèlement toutes les opinions. — Saint Thomas les juge avec impartialité. — Priorité des facultés sur les objets.

Nous ne saurions aborder l'étude de la sensibilité sans faire remarquer le caractère essentiel et fondamental attribué par les scolastiques à toutes nos puissances. C'est la tendance naturelle à l'acte ; c'est plus encore, c'est un élan naturel qui se traduit en acte et atteint son objet. Le nom d'appétit naturel donné à cet effort primordial et continuel, quoique latent, a trompé plus d'un philosophe contemporain disposé à louer chez Leibniz ce qu'il blâme chez les anciens docteurs. Analysée par saint Augustin, cette notion de l'énergie primitive et spontanée qui éclate au fond de nos puissances et de notre être a été adoptée par les scolastiques dont elle a réuni tous les suffrages dans une rare et bien remarquable unanimité. Sur ce point de doctrine, l'École franciscaine ne se sépare point de l'École dominicaine. Duns Scot ne professe point une autre opinion que saint Thomas. Nous ne saurions voir en effet une divergence sérieuse dans l'emploi de vocables différents. Ce que l'un nomme *appétit*

naturel, l'autre l'appelle *intention.* Mais chez tous il s'agit au fond d'une *tendance* au bien, à la fin où tend chaque puissance bien ordonnée [1].

De ce principe découlent des conséquences qui, à leur tour, serviront d'axiomes (tantôt exprimés, tantôt sous-entendus) à la théorie si importante de la connaissance. L'omission de ce point de départ a suffi pour égarer plus d'un critique, condamné par ce fait à chercher sa route en tâtonnant dans les ténèbres. L'intention qui entraîne la puissance vers son objet, la porte non pas vers un objet particulier, mais vers tout objet qui contient sa raison formelle. Par la vue nous tendons à voir, mais non pas à voir ceci ou cela. De plus, la perfection de l'acte est en raison directe de l'énergie de la tendance. La puissance de l'attention est une condition du succès de l'acte intellectuel. Enfin, puisque l'énergie essentielle développée par l'âme dans ses différentes facultés est au fond la même, elle prive chaque faculté de la force et de l'intensité qu'elle communique à une autre.

La puissanee sensitive est *cognitive* et *motrice.* Dans le premier cas, elle est susceptible de deux modes : l'un *naturel*, l'autre *animal.*

La puissance cognitive du mode naturel n'est autre que la fantaisie, ainsi appelée parce qu'elle est unie par un fantôme vers un autre. L'intervention du mouvement dans l'examen de cette faculté est tout à fait dans l'esprit de la doctrine péripatétique. Selon Aristote, en effet, la fantaisie n'était autre chose que le mouvement de la sensation et une sorte de transformation de ce phénomène. Elle est considérée comme du mode naturel, parce qu'elle agit à la façon de la nature, c'est-à-dire que sa

1. V. Qq. dispp., de Ver., q. XXII, a. I. c. Cf. D. Scot. in lib. IV. Sentent. dist. XLIX, q. 10, n. 2.

marche est invariablement la même : la nature n'est jamais persuadée par la raison.

L'indécision de la théorie des philosophes qui ont fourni à Jean de la Rochelle la matière de son exposition se trahit dans la multiplicité des attributions de la même faculté. Tantôt c'est le sens commun, ou sens formel; tantôt elle prend le nom d'imagination ou imaginative. Peut-être est-ce le cas de leur appliquer la parole du maître blâmant ses devanciers d'avoir séparé les parties de l'âme en les localisant dans différents organes. « Vient ensuite l'imagination, qui, par sa façon d'être, diffère de toutes les autres. Mais à laquelle de ces parties est-elle identique ou dissemblable ? C'est ce qui présente les plus grandes difficultés, si l'on admet que les parties de l'âme soient séparées [1]. »

En effet nos docteurs scolastiques sembleraient avoir perdu sur ce point ou négligé la trace de l'enseignement péripatétique pour suivre les errements de l'école platonicienne.

Il nous est permis de trouver un peu singulière la distinction établie par notre docteur entre la fantaisie envisagée comme une certaine nature, et la même puissance envisagée à titre de sens ; et nous ne voyons pas la justification d'un semblable point de vue dans l'examen des définitions que l'on pourrait extraire des autres ouvrages du maître franciscain [2].

Que deux opérations, dont l'une est soumise à la raison tandis que l'autre n'en reconnaît pas l'empire, soient rap-

1. De An. lib. III, cap. IX, § 3.

2. Dans le traité des Vices nous lisons sur l'explication du sens de *natura* : « *Eodem modo distinguimus naturam duobus modis : prima a qua solet appellari primum esse rei ; secunda natura potens ordinari in finem ad quem nata est, a quo solet appellari secundum esse, esse ordinis.* » (De Vitiis, § 8.)

portées à la même puissance, voilà de quoi surprendre un philosophe et l'arrêter court, à moins que, négligeant les résultats d'un observation positive pour une théorie préconçue et lâchant la proie pour l'ombre, Jean ne se leurre lui-même avec ces mots *sens* et *nature*. Citons les propres paroles de Jean de la Rochelle : « *Phantasia igitur cum sit apprehensiva, est apprehensiva per modum naturæ, quia ejus operatio potissima non est subjecta rationi, sicut patet in somniis, ubi maxime patet ejus operatio*[1]. »

Que l'opération principale de cette faculté ne soit pas soumise à la raison et s'exerce dans le sommeil, nous pouvons vous l'accorder un instant, mais à la condition toutefois que pour être conséquent votre système ne rangera sous les lois de la raison qu'une opération toute secondaire de la même faculté. Loin de là : après nous avoir avertis que la fantaisie ne cesse point d'agir pendant la veille, mais que son travail nous échappe parce que l'âme est attentive aux choses des sens, explication assurément fort ingénieuse, il se trouve que l'opération

1. De apprehensiva. Fantasia igitur quum sit apprehensiva, est apprehensiva per modum naturalem [1], quum [2] ejus operatio potissima non est subjecta rationi, sicut patet in somnis [3], ubi maxime patet ejus operatio. Operatur enim semper, sed intenta anima circa sensibilia in vigilia non attendit continuam operationem fantasiæ. Relinquitur ergo quod quum in somno, ubi maxime et potissime sua operatione [4] claret [5], nec regatur ratione, nec [6] subjiciatur ei, quod nunquam regatur ratione, ideoque apprehensio fantasia in modum naturalem est in quantum hujusmodi. Sed notandum est [7] quod hæc vis, in quantum consideratur ut natura quædam, fantasia dicitur, nec [8] obediens est rationi. In quantum vero consideratur ut sensus, sic dicitur sensus interior et communis, et subjicitur [9] rationi. Cognitiva vero, seu [10] apprehensiva modo animali, hoc est inobedientia (forsitan inobediens) rationi [11] subdividitur..... quædam est apprehensiva exterior, quædam [12] interior. Apprehensiva vero exterior multiplicatur per quinque scilicet per virtutem visivam, auditivam, olfactivam, gustativam, tactivam, secundum quas sunt quinque sensus.

1. Naturæ. — 2. Quia. — 3. Somniis. — 4. Operatio. — 5. Quod. — 6. Ei. — 7. Autem. 8. Est. — 9. Subjectibilis. — 10. Sive. — 11. Rationis. — 12. Apprehensiva.

mise en opposition avec la fantaisie, n'est ni plus ni moins que le sens commun [1]. Ici nous vous abandonnons. L'opération que vous reléguez au deuxième rang, mérite pour nous le premier. Vous-même d'ailleurs ne l'avouerez-vous pas implicitement, en donnant des proportions bien plus étendues à l'étude que vous lui consacrez ?

Cette confusion grave n'est malheureusement pas la seule que l'on puisse relever dans la Somme de l'Ame, de Jean de la Rochelle. En remarquant l'analogie frappante qui existe entre des théories qu'il prête à saint Augustin, à Jean Damascène et à ceux qu'il appelle les philosophes, nous soupçonnons que les mêmes erreurs partout reproduites doivent avoir une commune origine, et cette origine nous la faisons remonter par Jean de Damas à Némésius, évêque d'Emèse, dont il a si souvent mis les œuvres à contribution. Les péripatéticiens cités par notre docteur auraient donc puisé à la même source. C'est Némésius, en effet, qui accrédita au moyen âge dans l'école franciscaine cette opinion que la fantaisie n'est pas une faculté spéciale, mais bien une opération du sens commun [2]. Cette doctrine rencontra de rudes adversaires dans Albert le Grand et saint Thomas. Tous les efforts de ces deux philosophes tendent à séparer la fantaisie, non-seulement du sens commun, mais encore des sens propres [3]. D'après eux, les sensibles se rapportent à la puissance imaginative par la quantité. L'étymologie elle-même indique que dans le cas présent la considération essentielle est celle de la figure qui a trait à la quantité corporelle. Les autres qualités sensibles des corps, objets propres des sens extérieurs, n'ont donc avec la fan-

1. « *In quantum consideratur ut sensus, sic dicitur sensus interior, et communis, et subjectibilis rationi.* »
2. V. Nemes. de Nat. hom. c. 6.
3. Alb. Magn. de Hom. tract. I, c. 35.

taisie qu'un rapport fortuit. Inséparables de la quantité, les sensibles propres agissent ainsi indirectement sur l'imagination. La quantité n'est donc point un sensible propre, c'est un sensible commun ; à ce point de vue elle est objective et réelle. Ce qu'appréhende la fantaisie au contraire, n'est qu'une image de la quantité objective. La fonction particulière du sens commun serait de nous donner la conscience de nos sensations et d'en distinguer les différences ; à part cela, il soutient le même rapport que les sens propres avec les qualités sensibles et la quantité.

Le même être, s'il est susceptible de divers modes d'appréhension, nous offre des objets divers. Les qualités et la quantité des sensibles étant diversement appréhendées par les sens, le sens commun et la fantaisie, il en résulte que leur objet diffère. Or, c'est là un principe de classification pour les puissances. A la diversité de l'objet vient s'ajouter la différence de l'exercice. Puisque nous devons au sens propre et au sens commun la connaissance des choses elles-mêmes, leur présence est absolument requise pour que ces facultés entrent en action. C'est, au contraire, en l'absence des objets que la fantaisie nous représente leur image. De plus, les sens propres et le sens commun reçoivent les espèces ; la fantaisie les retient. Aussi agit-elle dans le sommeil, tandis que les sens reposent. Elle est susceptible d'erreur ; les sens ne se trompent pas. Nous remarquerons, en passant, une observation délicate du chapitre LXXXVI de Jean de la Rochelle, qui compléterait ici l'analyse d'Albert le Grand et du docteur angélique. C'est que l'opération de la fantaisie ne subit aucune interruption, même pendant la veille : « *Operatur enim semper, sed intenta anima circa sensibilia in vigilia non attendit continuam operationem phantasiæ.* » Les scolastiques n'ignoraient donc pas le rôle de nos sens, qui,

dans leur état normal, sont les réducteurs des représentations fantastiques, les ramènent à leurs véritables proportions et les relèguent dans l'ombre. Ils savaient que des milliers d'hallucinations étaient prêtes à envahir notre esprit.

Enfin, l'imagination combine divers fantômes, pour en composer des êtres fictifs. Nous croyons rarement à leur existence objective, tandis que nous croyons toujours à la réalité des objets des sens. Faut-il attribuer à une même faculté les deux opérations, l'une qui représente et l'autre qui combine? Telle n'était pas l'opinion d'Albert le Grand[1]; il donnait le nom d'imagination à la première, en réservant à la seconde le nom de fantaisie. Il avait adopté la classification proposée par Avicenne. Ce philosophe, guidé par un esprit d'observation d'une subtilité quelquefois excessive, faisait une place à part à l'imagination entre la fantaisie et la puissance estimative. Recevant de la fantaisie les données qu'elle devait séparer ou réunir, elle lui était par conséquent postérieure dans l'ordre du développement chronologique. Semblable à la force estimative par la puissance de combiner des idées, elle s'en distinguait en ce que son action ne s'exerce jamais en dehors de la sphère des choses sensibles. Mais cette action créatrice, qui lui permet de susciter mille et mille types bizarres, lugubres ou joyeux, suivant les images qu'elle associe, la place infiniment au-dessus de cette puissance passive, de cette mémoire imaginative, pure et simple réceptivité qui garde les perceptions des objets sensibles.

Saint Thomas a professé une opinion contraire. Sa conviction sur ce point devait être bien établie, car il n'hésite pas à abandonner Albert le Grand. Certes, il dut y

1. Philos. lib. II, tract. 4. c. 4.

regarder à deux fois avant de combattre son propre maître sous le nom d'Avicenne. Il dut chercher dans toutes les directions et désespérer de trouver une autre issue lorsqu'il se rangea sous labannière d'Averrhoès, ennemi si redoutable qu'il ne pouvait être qu'un allié dangereux. Il est vrai qu'il se recommandait, à la rigueur, d'autorités moins suspectes. Il avait pour lui saint Augustin [1], Némésius [2] et saint Jean Damascène [3].

Quoi qu'il en soit, il estime qu'une puissance capable de nous représenter des formes successives, est aussi capable de nous montrer des formes simultanées.

Les scolastiques, il faut l'avouer, n'ont pas toujours donné l'exemple d'une aussi sage réserve. Pourquoi faut-il que, de distinctions en distinctions, ils aient cherché à établir un ordre de noblesse entre les espèces du sens commun et les espèces de la fantaisie ? Celles-ci, d'après saint Bonaventure, ont sur celles-là une prééminence marquée. Venant, en effet, des images des choses, elles sont plus éloignées de la matière que les premières, issues immédiatement des choses elles-mêmes [4]. Peut-être n'aurions-nous pas cité le docteur séraphique s'il n'eût donné ce fâcheux exemple dans la chaire même de Jean de la Rochelle dont il fut le successeur.

1. De Gen. ad litt. lib. VII, c. 21, n. 9. Cf. Epist., VII, c. 3 et sq.

2. Nemes. de nat. hom. c. 6.

3. De Fide orth. lib. II, c. 17. Cf. S. Th. Qq. dispp., de Ver. q. X, a. 6. — I. q. LXXVIII, a. 4. c.

4. V. S. Bonav. in lib. III Sent. dist. XXIII, dub. 4. Cf. Centiloq. p. 3, § 33.

CHAPITRE V.

PUISSANCE COGNITIVE DU MODE ANIMAL.

Deuxième puissance cognitive : mode animal : puissance appréhensive sensible intérieure ou sens commun. — Saint Augustin. — Saint Thomas. — Saint Bonaventure. — Les partisans de J. Philopon et de Thémistius. — Le *de Anima et Spiritu* et Avicenne. — Averrhoès. — Saint Thomas se prononce pour le Commentateur. — La *Phyalte*. — Le sommeil. — Texte transcrit du *de Anima* par M. Hauréau. — Un chapitre de la traduction latine d'Avicenne. — Raisons données par les partisans de l'ancienne théorie du sens commun. — Objections des modernes.

La puissance cognitive du mode animal est extérieure ou intérieure. Elle comprend les sens, dont il faut rechercher le nombre et les organes. Nous devons en outre savoir dans quelle mesure il convient de tenir compte de la différence des milieux et de la différence des objets.

Appréhensive intérieure, la puissance cognitive s'appellera sens commun ou formel.

La sensibilité est une participation de l'intelligence : *sensus est quædam deficiens participatio intellectus* [1]. Ainsi la définissait saint Thomas en interprétant les doctrines de ses prédécesseurs. Placés au même point de vue, les docteurs se séparent cependant, et enseignent des doctrines diverses lorsqu'il s'agit de préciser, en les classant, les différents modes de participation. Ainsi le docteur angélique voit dans le goût et le toucher des sens inférieurs aux trois autres. Considérant leur adaptation à une fin le docteur franciscain prétend que les uns sont créés er

1. S. I, q. LXXVII, art. 4.

vue de l'âme : ce seraient la vue et l'ouïe ; les autres, en vue du corps : l'odorat, le goût et le tact.

C'est ce qu'il appelle le nombre des sens dans le premier mode.

Rien dans cette classification n'établit nettement la question principale, et la première par laquelle devrait débuter l'étude de la sensibilité. Mais, faisant intervenir dans cette exposition réservée aux philosophes, saint Augustin, dont nous sommes censés avoir vu plus haut toute la doctrine, Jean de la Rochelle établit qu'au point de vue de la nature des intermédiaires, il y aura cinq sens : le feu produit la lumière, qui sert d'intermédiaire à la vue ; l'air correspond à l'ouïe ; la vapeur, à l'odorat ; l'humeur de la salive, au goût [1] ; la chair, au tact.

Tout en respectant la source où sont puisés de pareils enseignements, saint Thomas estime qu'on peut en faire un meilleur usage. Il considère que les organes, ministres des facultés sensitives, sont créés en vue de ces facultés, et ne viennent qu'après. L'ordre de raison attribue à celles-ci la priorité. Or que penserait-on, ajoute-t-il, d'un

1. Les différentes sensations du goût sont caractérisées dans des termes familiers à l'ancienne médecine, mais aujourd'hui peu pratiques. Si l'on consulte le « Glossarium infimæ latinitatis » de Ducange, l'on trouvera à *Ponticitas* un renvoi à *Ponticus*.

Constantinus Afric. lib. IV de morbor. cognit. cap. 3 : « neque in cibo vel potu acida vel pontica demus... » Il dit du cyprès : « habet aliquantum ponticitatis. »

Medic. Salernit. edit. 1622, p. 217 : « Ea (cerasa) summo post alios cibos loco edenda sunt, ita ut os ventriculi ponticitate sua claudant quo clausa concoctio et citius et melius peragitur ».

Michael Scotus lib. III Mensæ philosophicæ c. 9 de pyris : « Præcipue si pontica sunt ».

Alexander Iatrosophista lib. II Passion. cap. 29 : « Cibi... qui stiptici sunt bene digestibiles ».

Hildey epist. T. X Collat. histor. Franc. p. 486 : « neque manduces aliquid stipticum vel plus æquo salsum ».

philosophe qui prétendrait distinguer la différence des mains à la différence des outils qu'elles emploient [1] ?

C'est encore à ce second mode, et non pas au troisième, que nous rapporterons la question des milieux. Il nous semble que notre docteur commet ici une dérogation aux habitudes d'esprit et de langage de l'École tout entière, puisque le milieu et l'organe sont dans une communion perpétuelle, communion qui ne saurait avoir lieu sans une sorte de ressemblance. Nous n'avons pas besoin de dire combien, d'ailleurs, nous semble chimérique cette déduction du nombre des sens tirés des cinq modes d'application du sujet sentant à l'objet sensible. La lecture attentive d'un passage de la Somme de saint Thomas nous confirme dans cette opinion, puisqu'il réfute ces deux systèmes l'un à la suite de l'autre, en s'appuyant sur les mêmes arguments. L'existence des sens et la différence entre les facultés sensitives sont primordiales. La nature n'a créé le milieu qu'en vue de l'adapter aux organes, ministres de nos facultés.

Jean de la Rochelle ne semble pas s'attacher à un principe de classification plutôt qu'à un autre. Il énonce le dernier en termes qui indiquent le simple désir de n'omettre aucun des systèmes proposés : quelques-uns, dit-il, veulent que le nombre des sens dépende des principes qui résident dans les objets sensibles. Nous laissons de côté les longues considérations sur la distribution hiérarchique des sens par ordre de noblesse, la quintessence déterminant le sensible de la vue ; le feu faisant, selon sa puissance, le sensible de l'odorat ; l'air, le sensible de l'ouïe ; l'eau, le goût ; la terre, le tact. Nous remarquerons seulement qu'en distinguant les sens d'après les qualités sensibles, les scolastiques qui adoptaient cette

1. S. I, q. LXXVIII, art. 3.

opinion devaient admettre deux sortes de facultés perceptives : les unes se rapportant aux qualités sensibles des corps simples, et les autres, aux qualités sensibles des corps composés.

Pas plus que les précédentes, cette dernière théorie n'a trouvé grâce devant l'Ange de l'École [1]. La nature des qualités sensibles échappe au sens. Que l'action de la lumière sur l'œil dépende de la nature de la lumière elle-même, si l'œil n'en perçoit pas l'essence, il n'en est pas moins vrai que la distinction entre l'opération de l'œil et l'opération des autres sens sera fondée sur l'impression produite dans le sens par le corps lumineux, et non pas sur l'essence de la lumière. Fidèle à son principe de classification, saint Thomas reconnaît à la diversité des objets la diversité des facultés. Mais ne pourrait-on pas retourner contre son système les considérations qu'il fait si bien valoir contre les autres, à savoir, la priorité des facultés sur les objets eux-mêmes ?

A toutes les époques l'on a voulu savoir pourquoi nous avons cinq sens, et l'on s'est demandé s'il n'était pas possible que le progrès naturel du temps amenât le développement d'un ou plusieurs sens nouveaux. Les esprits s'émurent sans doute de ces questions au XIIIe siècle : nous le voyons à la manière dont elles furent posées. Au siècle dernier, et même de notre temps, ces problèmes ont excité l'intérêt de plusieurs grands philosophes [2] ; et ceux-ci représentent les novateurs inquiets du XIIIe siècle plutôt que les docteurs orthodoxes de l'École.

Nous ne trouvons pas, à vrai dire, que les vieux maîtres aient répondu par une solution satisfaisante aux deux

1. V. loco laudat.

2. Locke, Essai sur l'Entend. hum. liv. II, ch. 2, § 3. Cf. Lamennais: Essai sur l'indifférence, T. II, ch. 13. Cf. Balmès : Philosophie fondamentale, lib. II, ch. 17.

questions posées tout à l'heure ; nous estimons toutefois qu'il est possible d'y arriver sans invoquer d'autres principes que ceux qu'ils ont mille et mille fois établis.

Il serait étrange sans doute qu'un sens nouveau eût fait si longtemps attendre son apparition. A cette objection l'on a semblé vouloir opposer victorieusement des faits du magnétisme. Mais faut-il croire que l'âme est douée de facultés naturelles qui n'entrent en exercice que grâce à un état anormal du corps? N'est-il pas plus simple d'admettre que ces facultés se signalent à notre attention par une énergie inconnue jusqu'alors, mais qui ne diffère toutefois des états précédents que par le degré d'intensité. Nous n'appellerons certes pas facultés naturelles celles qui n'apparaissent jamais dans l'état naturel.

La situation actuelle de l'homme doué de cinq sens est une justification du grand principe de continuité dans la nature. L'homme est dans la chaîne des êtres l'anneau qui rattache les êtres sensibles aux êtres intellectuels purs, en ce qu'il tient des deux [1]. Posez un sens de plus, et vous interrompez la continuité des êtres.

Si nous suivions scrupuleusement notre auteur, chapitre par chapitre, ce serait ici le lieu d'examiner les diverses considérations qu'il émet sur la différence des organes des sens, la différence des intermédiaires (chap. 93), et les objets des sens (chap. 94). Mais nous avons deux raisons assez graves de l'abandonner, pour remettre à plus tard les réflexions que nous suggèrent les chapitres précités. Nous éviterons ainsi de revenir avec lui plusieurs fois sur des traces déjà parcourues, et nous mettrons à leur place véritable les principes par lesquels les scolastiques ont essayé d'expliquer la connaissance des objets sensibles.

1. C'est en ce sens que saint Thomas a dit de l'homme : completissime habet virtutem sensitivam. (I q. LXXVI, a. 5. c.)

Passons donc à la théorie de la puissance appréhensive sensible intérieure.

DU SENS COMMUN.

La deuxième puissance cognitive du mode animal est la puissance appréhensive intérieure ou sens commun. C'est le premier sensitif de saint Thomas. La doctrine de Jean de la Rochelle est ici strictement aristotélique. On s'en convaincra par la lecture du texte que cite M. Barthélemy Hauréau. Nous donnons ce texte en y joignant les variantes que nous avons recueillies sur les manuscrits de M. Cholet.

La difficulté d'expliquer comment un seul sens réuuit des sensibles si divers a conduit des philosophes à bien des hypothèses. Saint Augustin, dans ses commentaires sur la Genèse, avait assimilé nos cinq sens à des ruisseaux dérivant d'une même source qui renfermerait les mêmes propriétés que les courants sortis de son sein. La virtualité du sens commun contiendrait de même les pouvoirs d'agir de chaque sens. De là l'explication adoptée par saint Thomas et son école. En quelques mots saint Bonaventure exprimait la même idée par une comparaison différente [1].

Certains docteurs pensaient avoir satisfait à toutes les objections quand, avec Aristote, ils avaient assigné le cœur pour organe au sens commun. D'autres le plaçaient dans la première concavité du cerveau : nous le voyons par notre texte. Certains croyaient se tirer d'embarras avec quelques mots de Philopon qui attribuait à ce sens un organe très-étendu, tout en le regardant lui-même comme indivisible. D'autres enfin croyaient emprunter un

1. *Sensus communis dicitur in quantum ibi concurrunt sensus particulares quinque, tanquam lineæ ad centrum, ibique ligantur.* Centil., p. 3, § 21.

système plus plausible à Thémistius, et prétendaient avec lui que le sens commun allait au-devant des sens externes pour en recevoir les impressions, au lieu de les attendre ou de les percevoir lui-même.

Bref, le plus grand nombre des docteurs préférait les explications conciliables avec l'existence d'un être intermédiaire entre l'esprit et le corps; et en cela ils étaient bien conséquents avec eux-mêmes, pour qui veut se rappeler leur théorie de la connaissance sensible.

TEXTE DU *DE ANIMA* TRANSCRIT PAR M. B. HAURÉAU.

Sensus [1] formalis dicitur ratione imaginationis sibi convinctæ [2], quæ dicitur [3] virtus formalis [4] in quantum format, sive formam receptam per exteriorem sensum [5], absente re, continet. Unum [6] ponit Avicenna experimentum. Cum volumnis scire differentiam [7] operis sensus exterioris et [8] operis sensus formantis [9], hoc est [10] communis, attende dispositionem unius guttæ cadentis de pluvia et videbis rectam lineam, et attende dispositionem alcujus recti cujus summitas moveatur [11] in circuitum et videbitur circulus. Impossibile autem est ut apprehendas lineas [12] et circulum, nisi illam rem sæpius inspexeris. Impossibile [13] autem est ut sensus exterior videat eam bis, sed videt [14] eam ubi est; cum autem describitur in sensu communi et removetur antequam deleatur forma quæ descripta est in sensu communi, apprehendit eam sensus interior [15] illuc ubi est; apprehendit eam etiam sensus communis quia esset illuc ubi fuit [16], et quia esset ubi est : et ita videt extensionem circularem aut rotundam [17]. Hoc autem impossibile est fieri [18] sensu exteriori; sed sensus communis formalis [19] apprehendit illa duo, quamvis distincta sit res [20]. Hac ratione ergo [21] dicitur sensus formalis secundum Avicennam. Aliis vero placet ut sensus communis formalis dicatur ratione suæ propriæ apprehensionis, quæ est sensilium [22] communium quæ sunt magnitudo, motus, quies, numerus, et cætera.

Nous donnerons maintenant en note le chapitre où

1. Vero. — 2. Conjunctæ. — 3. Est. — 4. Eo quod removetur antequam deleatur forma quæ descripta est in sensu communi quia forma, etc.
5. Re. — 6. Unde. — 7. Inter opus. — 8. Opus. — 9. Formalis. — 10. Id est.
11. Movetur in circuitu. — 12. Lineam aut. — 13. Etiam. — 14. Nisi viderit. — 15. Exterior.
16. Quasi esset illuc ubi est. — 17. Rectam. — 18. Sine. — 19. Formalis.
20. Destructa sit illa res. — 21. Hac ergoratione. — 22. Sensibilium.

Avicenne traite du sens commun. La comparaison portera sur des textes précis [1].

CHAPITRE D'AVICENNE SUR LE SENS COMMUN.

INCIPIT PARS QUARTA. — CAPITULUM PRIMUM.

In quo est verbum commune de sensibus exterioribus quos habent animalia [2].

Sensus autem qui est communis : alius est ab eo quem tenent illi : qui putaverunt quod sensibilia communia haberent sensum communem. Nam sensus communis est vis cui redduntur omnia sensata. Si enim non esset hæc virtus quæ apprehenderet coloratum et tactum : nos non possemus discernere inter illa : neque discernere quod hoc non est illud. Dicamus autem quod hæc distinctio etsi non fiat ab intellectu tamen oportet procul dubio ut intellectus inveniat ea simul : quousque discernat ea inter se. Sed enim quæ sunt sensata et quæ redduntur a sensatis non apprehendit ea intellectus, sicut postea declarabimus, aliquando autem nos discernimus illa, oportet ergo ut conjuncta sint apud discernentem aut in sua essentia, aut extra eam, impossibile est autem hoc fieri intellectu sicut postea scies : oportet ergo ut sit hoc in alia virtute : si enim non conjungerentur in imaginatione animalia quæ carent intellectu, non inclinarentur desiderio proprio ad dulcedinem.

Scilicet quia res quæ est hujus formæ est dulcis : cum viderent eam : non appeterent ad comedendum : et propter hoc si non esset apud nos virtus : quod hic homo albus est minimus : eo quod audivimus eum canentem : non probaretur nobis ejus inocularitas ex sua albedine et exemplo : si autem non esset in animalibus virtus in qua conjungerentur formæ sensatorum : difficilis esset ejus vita. Si olfactus non ostenderet saporem, et si sonus non ostenderet saporem : et si forma baculi non rememoraret formam doloris, ita quod fugiatur ab eo : oportet ergo sine dubio ut formæ istæ habeant unum aliquid in quo conjungantur extrinsecus, jam autem ostendit nobis esse hujus virtutis consideratio respectus rerum quæ ostendunt se habere instrumentum propter sensus exteriores : sicut videmus quum ei quod in circuitu volvitur : videtur quicquid est in circuitu moveri : quod aut est accidens quod accidit visibilibus, aut est accidens quod accidit instrumento quo perficitur visus : sed non est accidens quod accidit visibilibus postquam non est in visibilibus : procul dubio in alio est, vertigo autem non est nisi causa motus vaporis qui est

1. V. Avicennæ Opp. Ven. 1523, V vol. in fol. — Cf. Bas. 1556, III vol.

2. V. Opp. Ven. 1523. V voll. in-f°. — Cf. Bas. 1556, III voll. — La lecture de ces textes est assez difficile à première vue mais on a bientôt la clef des principaux sigles employés par les imprimeurs de cette époque.

in cerebro, et in ipsum qui ibi est cum accidit spiritui circumvolvi, ergo virtuti quæ est ibi : accidit id quod jam expedivimus.

Similiter contingit hominem inspicere aliquid velociter circumvolvi sicut prædiximus. Hoc autem non sit propter aliquid quod sit in alia parte oculi neque in spiritu ibi expasso cujus modi est similitudo velocitatis mobilis punctatis quæ videtur directa vel circularis : sicut jam prædictum est, et propter hoc assimilatio falsarum imaginum, et auditus falsorum sonorum aliquando accidit eis in quibus non est læsum instrumentum sentiendi : aut ei qui quasi clausos habet oculos : causa autem hujus non est nisi quia apparet in hoc principio imagines : quæ aut videntur in somnis aut fiunt ex descriptione formæ in thesauro : retinente formas scilicet aut ex alia. Sed si icta esset oporteret quod quicquid ibi custoditur esset præsens animæ non pars ejus tantum, ita ut quasi pars illa sit sola visa vel audita, aut contigit ex alia virtute ; quæ est aut sensus exterior, aut interior.

Sed sensus exterior non prodest in somnis, quia quod aliquando imaginat colores est privatus oculis. Restat ergo ut hoc fiat in sensu interiore : impossibile est aut hoc fieri nisi in principio sensuum interiorum : per quod imperat virtus æstimativa : et vult propalare quod est in thesauro. Licet fiat in vigilante etiam, in quo cum firmiter fiunt stabilita sensata erunt quasi præsentata : et hæc virtus est, quæ vocatur sensus communis : qui est centrum commune omnium sensuum : et a quo derivantur nervi, et cui reddunt sensus et ipsa est vere quæ sentit. Sed retinere ea quæ hæc apprehendit : est illius virtutis quæ vocatur imaginatio : et vocatur formalis : et vocatur fantasia, et fortassis distinguunt inter imaginationem et fantasiam ad placitum ; et nos sumus de illis qui hoc faciunt : formæ autem quæ sunt in sensu communi : et sensus communis et imaginatio et fantasia sunt quasi una virtus : et quasi non diversificantur in subjecto, sed in forma : hoc est quia quod recipit non est quod retinet, formam enim sensibilem retinet illa quæ vocatur formalis fantasia et imaginatio, et non discernit illam ullo modo : nisi quantum non retinet : sensus enim communis et sensus exteriores discernunt : aliquo modo et dijudicant : dicunt enim hoc mobile esse nigrum, et hoc rubicundum esse accidit, per hanc autem retinentem nihil discernitur de omni quod est nisi tantum de eo quod est in ipsa. Sed quod habet hanc vel illam formam.

Jam autem scimus verissime in nostra natura esse, ut componamus sensibilia inter se et dividamus ea inter se per (?) formam quam vidimus extra, quamvis non credamus ea esse vel non esse... oportet ergo ut in nobis sit virtus quæ hoc operatur : et hæc est virtus quæ cum intellectus ei imperat vocatur cogitans. Sed cum virtus animalis illi imperat vocatur imaginativa, deinde aliquando dijudicamus de sensibilibus per intentiones : quas non sentimus : aut ideo quod in natura sua non sunt sensibiles ullo modo, aut ideo quod sunt sensibiles, sed nos non sentimus in

hora judicii : sed quod non sunt sensibiles ex natura sua, sunt sicut inimicitiæ et malitiæ, et quæ se diffugiunt quam apprehendit ovis de forma lupi, et omnino intentio quæ facit eam fugere ab illo, et concordia quam apprehendit de sua socia, et omnino intentio quam gratulatur cum illa : sunt res quas apprehendit anima sensibilis : ita quod sensus non doceat eam aliquid de eis ; ergo virtus qua hæc apprehendunt est alia virtus et vocatur æstimativa : aut sunt sensibiles sic.

Exempli gratia cum videmus aliquid cæruleum , judicamus esse mel et dulce, hoc enim non reddit nobis sensus in ipsa hora : cum ipsum sit de genere sensatorum, quamvis judicium ejus non sentiatur ullo modo : et quamvis partes ejus sint de genere sensati, non tamen apprehendit in præsenti : sed est judicium quod indicat : quo forte est in eo : et ipsum etiam fit ex alia virtute, extimatio autem operatur in homine judicia propria : ex quibus est illud quum anima pertinaciter negat esse res quæ non imaginantur neque describuntur in ea, et omnino non vult eas credere esse : et hæc virtus sine dubio constitit in nobis quæ est dijudicans in animali judicium non diffinitum, sicut est judicium intellectuale, imo judicium imaginabile et conjunctum, cum singularitate et forma sensibili, ei ex hac emanant quamplures actiones animalium.

Visus autem est, ut id quod apprehendit sensus vocetur forma : et quod apprehendit extimatio vocetur intentio.

Sed unaquæque istarum habet thesaurum suum, thesaurus autem ejus quod apprehendit sensus est virtus imaginativa : cujus locus est anterior pars cerebri : undecumque contingit in ea infirmitas corrumpitur hic modus formalis : aut ex imaginatione formarum quæ non sunt, aut quod est difficile ei stabilire id quod est in illa, thesaurus vero apprehendentis intentio nempe est virtus custoditiva : cujus locus est posterior pars cerebri : et ideo cum contingit infirmitas : corrumpitur id cujus proprium est custodire has intentiones quæ virtus vocatur etiam memorialis.

Propter velocitatem suæ aptitudinis ad recordandum : per quod formatur cum memoratur post oblivionem : quod fit quum extimatio convertitur ad suam virtutem estimativam et repræsentat unamquamque formarum quæ sunt in imaginatione, ita ut quasi modo videat quod ipsæ sint formæ ejus : cum vero ostensa fuerit forma quæ apprehendit intentionem quæ deleta erat, apparebit ei intentio sicut apparuerat extra, et stabiliet eam virtus memorialis in se, sicut stabilierat prius, et fiet memoria : et aliquando perveniet ab intentione ad formam, et memoria tunc habita non habebit comparationem ad id quod est in thesauro retinendi : sed ad id quod est in thesauro imaginandi, et ejus conversio erit aut ex hoc quod convertitur ad intentiones quæ sunt in retentione : ita ut intentio faciat sibi formam necessario apparere, et convertetur iterum comparatio ad id quod est in imaginatione : aut propter conversionem ad sensum.

Exemplum autem primum est : quod cum oblitus fueris comparationis tuæ ad aliquam formam quamque jam tu scieras : considerabis actionem

quæ apparebat per illam, et cum scieris actionem, et inveneris eam, scies quem saporem aut quam figuram aut quem colorem debeat habere, et revocabitur comparatio tui ad formam, et cum posueris hanc acquiretur comparatio ad formam quæ in imaginatione est : et restitues comparationem in memoriam, thesaurus enim intellectus memoria est : quæ retinet intentionem. Si autem implicitum fuerit tibi hoc ex hac parte : ut non facile intelligatur, et sensus reddiderit formam rei, revocabitur et residebit in imaginatione, et redibit comparatio tui ad illud, et residebit in memoria, et hæc virtus quæ componit inter formam et formam, et inter formam et intentionem, est quasi virtus estimativa et hoc propter locum, non propter hoc quod indicat, imo quia facit pervenire ad judicium.

Jam autem posuerunt locum ejus in medietate cerebri, ideo ut habeat continuitatem cum intentione et cum forma : videtur autem quod virtus estimativa sit virtus cogitativa et imaginativa et memorialis, et quod ipsa est dijudicans. Sed per seipsam est dijudicans, per motus vero suos et actiones suas, est imaginativa, et memorialis. Sed est imaginativa per id quod operatur in formis et memorialis per id quod ejus ultima actio. Sed retentiva est virtus sui thesauri : et videtur quod formalis et cogitativa hujus sit memoria, quæ provenit ex inventione ipsa, quæ intelligitur hominis.

Il y a certainement chez Jean de la Rochelle une vue peu nette sur cette puissance considérée comme une essence, et devenant alors la fantaisie irrationnelle, tandis que, comme sens, elle prend le nom de sens commun et obéit à la Raison.

En lisant ces chapitres dans le *De anima* du docteur franciscain, l'on remarquera le premier mode de cette puissance qui dépendrait de trois différences : l'imagination ou fantaisie, la puissance judicative, et la mémoire. Ainsi présentée, cette théorie ne cadre pas tout à fait avec l'exposition du *De anima et spiritu*. L'auteur de cet ouvrage apocryphe a mentionné aussi bien qu'Avicenne le deuxième mode par cinq différences : fantaisie, imagination, imaginative, jugement, mémoire. Pourquoi donc n'est-il pas nommé ici, tandis que cette classification est exclusivement attribuée au docteur de Bokhara? Quelle que soit la réponse à cette question, les cinq différences du deuxième mode comprennent les trois du premier. C'est

à la subtilité du philosophe arabe qu'il faut attribuer ici l'introduction d'une subdivision nouvelle. Le fait de conserver les images, et le fait de les combiner, ne lui paraît pas pouvoir être attribué à la même faculté. L'un serait le propre de l'imagination, et l'autre le propre de l'imaginative. La première garde en dépôt les sensibles saisis par le sens formel; la seconde les unit en mille composés divers. A l'imagination donc serait attribué cet état, où une infinité de perceptions sourdes et inconscientes paraissaient à Leibniz l'explication la plus plausible des faits internes, et dont la science de l'inconscient voudrait faire aujourd'hui le point de départ d'une philosophie nouvelle. Cette faculté avait son rang entre l'imagination proprement dite, ou puissance formelle, et l'estimative ou jugement, puisqu'elle fournissait à la première les éléments qu'elle composait et divisait toujours, sans atteindre jamais à la hauteur de l'estimative placée au-dessus de la sphère des formes sensibles. Reçoit-elle les ordres de l'intelligence : elle devient le jugement. Subit-elle la loi de la puissance animale : c'est alors l'imagination. Ce double aspect permettait de lui attribuer un double rôle très-commode pour les explications de l'Ecole.

Averrhoès n'admettait pas de distinction semblable. Il croyait devoir attribuer à la même faculté les opérations qui consistent à conserver et à combiner les formes sensibles. Son opinion obtint sur ce point une adhésion qui, sur tant d'autres, lui fut bien rarement accordée. Saint Thomas étudia longtemps ce problème, et, en fin de compte, se prononça pour Averrhoès. Si l'imaginative peut raviver pour nous une image, dit-il, pourquoi n'en ferait-elle pas revivre plusieurs? Malheureusement le coup porte à faux. Ce n'est pas ici l'unité ou la pluralité des images qui est en cause. Peut-être la réponse serait-elle dans la distinction d'une activité sourde et inconsciente, qui procède du

fond même de notre identité, et d'une activité perceptible qui dessine à la surface mobile de notre être mille modifications variées. La fantaisie imaginative opère pendant le sommeil des transformations qui lui ont valu son nom. Le cauchemar est parfaitement décrit dans ses effets sous le nom de *phyalte*.

Nous ne nous arrêterons pas aux explications du sommeil données par Avicenne; mais nous ne pouvons nous empêcher de demander si les grands physiologistes qui ont fait des recherches sur le même sujet, sont arrivés à un résultat plus positif. D'après eux, le sommeil aurait pour cause un ralentissement dans l'afflux du sang artériel vers le cerveau, et, par suite, l'accumulation du sang veineux dans les vaisseaux qui entourent l'encéphale. De là une compression qui paralyserait momentanément cet organe essentiel. Traduisez ceci en langage scolastique, et vous avez la même théorie que dans le *De anima*. Ce fait donne bien au docteur de Bokhara certains droits à l'indulgence.

Nous renverrons à la question de la connaissance l'étude du jugement et de la mémoire, et nous nous demanderons, ici, sur quelles raisons sérieuses on a si longtemps admis cette puissance du sens commun, reçue par Bossuet des mains des grands scolastiques, et dont la plupart des philosophes contemporains refusent de reconnaître l'existence. Rappelons-nous le texte du *De anima* transcrit par M. B. Hauréau.

En premier lieu, l'âme éprouve des sensations, saisit des différences et des ressemblances de ces sensations, ce qui témoigne d'un certain genre d'activité, explicable seulement par une faculté spéciale. Mais faut-il la rapporter à l'intelligence avec Malebranche [1], ou à la cons-

1. Recherche de la vérité, l. I, ch. 1, n. 1.

cience avec Reid [1], ou bien doit-on l'attribuer à la sensibilité avec Aristote et les scolastiques ? Là est toute la question.

Voici les raisons à faire valoir en faveur de l'ancienne théorie :

Remarquons d'abord que, pour Aristote et ses plus fidèles disciples, le sens commun n'est point cette faculté par laquelle nous connaissons ce que c'est que sentir, et quel est au fond le principe de la diversité des sensations. Cette fonction est propre à l'intelligence, tout le monde en tombe d'accord. Le sens commun est cette faculté grâce à laquelle nous sommes avertis de la production des sensations et d'une distinction entre elles. La brute dénuée d'intelligence recherche ce qui lui est utile, et fuit ce qui lui est nuisible : elle fait donc la différence des sensations. Un semblable discernement ne saurait donc avoir son principe dans l'intellect.

Les philosophes sensualistes, et Condillac à leur tête, ont prétendu trouver dans chaque faculté sensible une fonction propre à éprouver les sensations du même genre et à les distinguer des sensations différentes. Mais, si le sens qui perçoit les objets extérieurs était averti de sa propre sensation, il l'éprouverait sans doute dans l'acte même par lequel il perçoit les objets extérieurs, ou dans un acte différent. D'abord, la perception de l'objet extérieur, qui a l'antériorité, serait l'objet d'un acte postérieur par lequel la perception elle-même serait perçue. Il y aurait donc ici une conversion de l'acte sur lui-même, qui deviendrait alors une faculté réfléchie. Ensuite, le sens peut connaître par une seule et même opération l'objet et l'opération elle-même. Ceux-ci sont non-seulement distincts, mais de nature diverse, l'objet du sens

1. Essais VI, c. 5, T. V, p. 76, 90.

étant corporel, tandis que la perception est quelque chose de simple.

Même raisonnement pour la perception des différences. Si l'âme perçoit les différences des sensations par les sens particuliers, il faut accorder ce privilége à chaque sens pris individuellement ou à tous en général. Mais si chaque sens né peut percevoir ses propres sensations, à plus forte raison ne sera-t-il pas averti des différences qui les séparent. Scot disait très-bien : *impossibile est cognoscere differentiam aliquorum non cognitis terminis* [1]. Pour plusieurs sens, le fait de saisir les différences sensibles impliquerait l'appréhension des sensibles eux-mêmes. C'est donc assigner aux sens, puissances parfaitement distinctes entre elles, une fonction impossible. Si l'on dit alors que les sensations sont réunies et comparées dans un sens spécial, on abandonne l'hypothèse et l'on admet le sens commun.

A cette théorie s'opposent de graves objections. Tels sont d'abord les principes posés par Aristote lui-même, que les sensibles propres existent seuls; ils ne peuvent être distingués en effet des sensibles communs que grâce à une distinction préalable du sens particulier et du sens commun ; mais alors, nous tournons dans un cercle vicieux, si nous voulons donner les sensibles communs pour base au premier sensitif [2]. Demandons-nous ensuite si le temps, qui n'est pas une donnée directe des sens,

1. J. Duns Scot. de An. q. IX, n. 8.

2. Il est juste de dire que Descartes, tout en n'étant pas très-éloigné d'admettre avec Aristote des sens extérieurs et un sens intérieur dernier (τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον) dans les principes de la philosophie, part. IV, 100, fut infidèle à la doctrine scolastique, en cherchant l'organe plutôt que la faculté. Cette tendance est très-sensible dans les Règles pour la direction de l'esprit, § 72. Bossuet imita son exemple, et cette première infidélité en entraîna une autre. Ils cherchèrent à localiser l'âme qui, pour les scolastiques, avait été *in qualibet parte corporis tota*.

peut être rangé parmi les objets de cette faculté; si nous pouvons enfin attribuer à la perception immédiate les notions du mouvement (confondu à tort avec le changement), du lieu, de l'étendue et du nombre en général [1].

Jusqu'à ce qu'on ait prouvé que la comparaison des données des sens, l'abstraction, l'imagination, la mémoire, les songes, la conscience des sensations, sont de la nature des perceptions sensibles, on ne peut les ramener à une puissance cognitive semblable. Autre chose est supposer la connaissance sensible, autre chose est s'y résoudre. Or, si l'on met à part le fait de conscience, toutes les autres opérations précitées travaillent sur des matériaux qu'elles doivent à la connaissance sensible ; mais elles ne se confondent point avec les perceptions auxquelles elles sont liées. Tel est le cas, par exemple, où elles s'exercent sur des conceptions abstraites. Si l'observation psychologique nous force à faire deux choses distinctes, de voir et entendre, et de connaître qu'on voit et qu'on entend, avouons donc que le mode général de connaissance, étendu non-seulement à ces deux sens, mais aux autres et à tous les états intérieurs, ne peut être que la Conscience.

Quant aux perceptions de la vue, du tact, de l'ouïe, du goût et de l'odorat, il nous sera impossible d'y voir autre chose que des manifestations de la perceptivité, et de les rapporter à une autre puissance.

« Quoique la psychologie moderne ait raison, dit M. Ch. Waddington, de ne plus admettre, en dehors des cinq sens particuliers, ce sens premier et central auquel Aristote assignait pour objet de prétendus sensibles com-

1. Jean de la Rochelle porte lui-même un coup terrible à cette théorie en disant, au chap. XCIV : « Le sens commun n'étant pas réellement séparé des sens particuliers, ces propriétés sont perçues par les sens particuliers. »

muns, il serait injuste de rejeter purement et simplement sa doctrine sur ce point, sans reconnaître ce qu'elle avait de fondé. En effet, s'il est vrai d'une part que l'étendue, le mouvement, la succession et la pluralité des corps ne soient pas perceptibles en dehors des phénomènes concrets, qui tombent sous la prise des sens particuliers, il est incontestable, d'autre part, que ces termes abstraits représentent des termes communs à tous les objets des sens, et supérieurs en importance à leurs qualités distinctives. Ces caractères attestent, sous la diversité si frappante des choses sensibles, une unité non moins réelle; et par conséquent, en remontant de l'objet à la puissance que nous avons de le connaître, il convient de constater dans l'âme une faculté générale de perception, dont les sens sont les formes ou les applications diverses. Si donc le premier sensitif d'Aristote n'exprimait que cette unité évidente du principe qui perçoit par la vue et l'ouïe, par l'odorat, le goût et le toucher, cette conception ne mériterait que des éloges, car on n'y pourrait voir qu'un progrès de l'analyse psychologique qui, après avoir traité les sens comme les propriétés du corps, suivant l'expression de Platon, y aurait reconnu l'intervention de l'âme, et aurait tenu à opposer à la sensibilité corporelle une sensibilité intime et vraiment psychologique. Mais Aristote ne se borne pas à marquer ce contraste. Il décrit ce sens intérieur de l'âme, non-seulement comme principe, comme centre et comme racine de la puissance sensitive, mais aussi comme faculté spéciale, par laquelle il explique certaines opérations cognitives, et c'est par là que son hypothèse donne prise à la critique [1]. »

Cette conclusion de l'éminent auteur des *Études de psychologie*, est la nôtre, et nous pensons que bien des rai-

1. De l'Ame humaine, Études de psychologie, par Ch. Waddington. Paris, 1862.

sons concourent à la justifier. Ajoutons seulement, pour ce qui regarde les scolastiques en général, et Jean de la Rochelle en particulier, que l'explication de la connaissance par une image interposée, les forçait à recourir à une faculté sensitive commune, seule capable de donner l'unité aux impressions diverses ou images arrivant par le canal de chaque sens. Mais, on le voit, il ne peut plus être question de ce centre distinct de l'âme, du jour où la théorie de l'image représentative est renversée. L'hypothèse du sens commun tombe donc par le fait, pour quiconque admet, avec Reid et les Écossais, la perception immédiate. A moins que ceux-ci, victimes d'une illusion, n'aient attribué aux scolastiques des doctrines qui ne leur appartenaient pas.

CHAPITRE VI.

PUISSANCES APPÉTITIVES.

Puissances appétitives. — Malebranche et Descartes en face de l'ancienne théorie. — Comparaison avec le Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même. — La méthode ancienne jugée par M. Garnier. — Différence de degré entre l'Appétit et la Passion. — Traits originaux de la doctrine de Jean de la Rochelle : sentiments chrétiens, *Acedia; Achos; Cothus*. — Triple cause de différence. — Les Passions et la Physiologie. — Jean de la Rochelle et Bossuet. — La puissance motrice. — Sévérité excessive à l'égard du moyen âge. — Les vieux Docteurs disculpés par la découverte de M. Cyon. — Avis de F. Papillon. — Les hypothèses.

On est tenté de croire que le XVII[e] siècle, ouvrant une ère nouvelle en philosophie, dut modifier sur tous les points les anciennes doctrines. Il faut faire une restriction au sujet de la théorie des passions. Bossuet, Malebranche, Senault, de la Chambre, Coeffeteau reproduisent et commentent les vieux maîtres dans un style dont l'heureuse nouveauté pouvait, jusqu'à un certain point, faire illusion sur le fond de leurs enseignements. Descartes seul fait exception.

Ce que le mouvement est à la matière, dit Malebranche, les passions le sont à l'esprit..... « Si tous les esprits étaient sans inclinations ou s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles, mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que

la différence des mouvements produit dans les corps ; et les inclinations des esprits et les mouvements des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi, tous les esprits devaient avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements [1]. »

Avec moins d'éloquence, mais non moins de vérité sans doute, Jean de la Rochelle établit une comparaison entre l'âme et le petit monde qu'elle gouverne. « Les puissances motrices, dit-il, produisent un mouvement extérieur corporel ; les puissances affectives produisent un mouvement intérieur spirituel. »

On a remarqué avec raison que les scolastiques, passionnés pour leurs opinions jusqu'au martyre, en présentaient l'expression sous une forme calme jusqu'à la froideur, méthodique jusqu'à la monotonie [2]. Distinctions, définitions, commentaires, demandes, réponses, que tout cela est donc loin de l'éloquence abondante et imagée de Malebranche ! Pour nous, cependant, qui connaissons Jean de la Rochelle par les violentes invectives de ses sermons, nous savons bien qui fut agité par les passions les plus ardentes, du fougueux tribun franciscain ou du doux et tranquille philosophe de l'Oratoire. Nulle part ce contraste entre le fonds et la forme n'est plus frappant que lorsqu'il s'agit de la description des affections de l'âme humaine. Peut-être les âmes impétueuses dépensent-elles dans l'action une énergie que l'expression ne saurait jamais égaler. Peut-être les esprits calmes et méditatifs observent-ils mieux, dans le demi-jour d'une con-

1. Recherche de la Vérité, liv. V, ch. 1.

2. Revue de l'Aunis, de la Saintonge et du Poitou, nº du 27 septembre 1867. Article sur Jean de la Rochelle par M. L. Delayant. C'est à regret que nous nous bornons à cette simple mention. Il faudrait un trop long article pour dire tout ce que l'histoire locale doit à ce savant professeur.

science que la passion ne vient pas troubler par sa chaleur, et ses mouvements désordonnés.

Mais suivons notre docteur, et ne craignons pas d'intervertir quelquefois l'ordre de son plan, si ce procédé nous offre un moyen de le mieux comprendre.

Les deux modes de la puissance motrice sensible sont, l'un naturel, l'autre animal. Ici, Jean de la Rochelle place une distinction des opérations psychologiques et des opérations physiologiques qui pourrait faire suspecter la fermeté de sa croyance à l'Animisme : *et motivam sensibilem modo naturali dico quæ nec movet secundum apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis : qualis est virtus vitalis sive pulsativa : est autem hæc vis in corde sicut in organo, etc...* Mais on verra que la concession apparente, faite au sujet du mode naturel, n'empêche pas la théorie de se retrouver entière, lorsqu'il s'agit du mode animal.

Le mouvement du mode animal a pour cause, d'abord des puissances motrices *secundum quid*, et ensuite des puissances motrices qui s'exercent d'une façon absolue. Les premières, comme la fantaisie et le jugement, meuvent la puissance appétitive en lui montrant l'idée du bien et du mal. On peut les considérer comme des moteurs immobiles dont le mode d'action présente les différences suivantes : *differenter autem movet phantasia et æstimativa. Nam phantasia movet ex præsentatione formarum sensibilium; æstimativa vero ex præsentatione intentionum sensibilium; formas autem dicimus sensibiles colorem, saporem et hujusmodi; intentiones vero sensibiles, utile, nocivum; conveniens, inconveniens, delectabile, tristabile* [1].

Les causes effectives du mouvement ou puissances mo-

1. Cap. CIV : *de Virtute motiva modo animali.*

trices absolues qui jouent ici le rôle de moteurs mobiles, sont : appétitives, affectives, motrices des membres.

La subdivision de la puissance appétitive ou concupiscible et irascible est d'Avicenne, dit Jean de la Rochelle. Cette affirmation si précise, les emprunts fréquents faits par notre docteur au philosophe de Bokhara dans cette partie de sa Somme, justifient pleinement l'assertion que nous nous sommes déjà permise en disant : les opinions des philosophes vaguement désignés sous un titre général dans la troisième subdivision de la deuxième partie du Traité de l'Ame, doivent être attribuées à Aristote, ou bien à ses commentateurs arabes [1]. Cette classification est d'ailleurs plus ancienne que Jean de la Rochelle ne pouvait le croire ; elle remonte à Platon.

La méthode suivie par notre docteur consiste, dit-il, à connaître les puissances par leurs différences essentielles et par leurs actes. Le premier terme est bien vague. Il semble qu'au moment d'en préciser le sens, Jean n'entende par là que l'objet lui-même de la puissance. Cet objet est le bien ou absolu ou expédient. La distinction de l'être selon la nature et selon l'ordre est le fondement de celle du bien, et différencie, par conséquent, les puissances elles-mêmes.

Malgré le titre de cette dernière partie du *De anima*, Jean de la Rochelle oublie tout à coup Avicenne pour Jean de Damas, et plaçant l'origine, la cause du mouvement dans le bien et dans le mal, l'un qui nous attire vers l'objet, l'autre qui nous en détourne, il nous donne ici une classification adoptée par l'école tout entière.

Descartes, il est vrai, l'a rejetée, mais nous ne savons si l'on trouvera, dans le Traité des Passions, des raisons bien

1. Ceci n'atténue en rien l'erreur considérable de M. Renan affirmant que Jean de la Rochelle emprunta sa psychologie à Avicenne.

décisives en faveur de son système. « Pour ce que je ne connais dans l'âme aucune distinction de parties, cela me semble ne signifier autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer, l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la concupiscence ou à la colère [1] ».

Sans doute les scolastiques voyaient dans l'âme des facultés, et non pas des distinctions de parties. Mais en admettant qu'ils aient mal traduit Aristote, que les expressions d'appétit concupiscible et d'appétit irascible prêtent aux équivoques signalées par Descartes dans leur théorie, selon la remarque de M. Waddington, on rendrait mieux la pensée d'Aristote, et on lèverait peut-être toute difficulté, en nommant affection et désir les deux formes de l'appétit sensitif.

Les Cartésiens, qui, fidèles aux principes du maître, n'adoptent jamais une doctrine sans l'avoir soumise à un examen sévère, l'ont abandonné sur ce point. Citons Bossuet en première ligne. Il réfute d'abord, en quelques mots nets et concis, la théorie du Traité des Passions. Il remarque que la première surprise causée en nous par un objet nouveau, avant qu'on l'aime ou le haïsse, ne fait naître aucune émotion. Dans le cas contraire, elle appartient aux passions précédemment citées [2].

La correction demandée par Bossuet est bien simple et n'entraîne en rien la condamnation de l'ancienne doctrine. « Ils appellent appétit concupiscible celui où domine le

1. IIe part. art. 68, Traité des Passions.
2. Bossuet, Conn. de Dieu et de soi-même, ch. 1, 6.

désir ou la concupiscence, et irascible celui où domine la colère. Cet appétit a toujours quelque difficulté à surmonter ou quelque effort à faire, et c'est ce qui émeut la colère. L'appétit irascible serait peut-être appelé plus convenablement courageux. Les Grecs, qui ont fait les premiers cette distinction d'appétits, expriment par un même mot la colère et le courage; et il est naturel de nommer appétit courageux celui qui doit surmonter les difficultés. Et on peut joindre les deux expressions d'irascible et de courage, parce que la colère est née pour exciter et soutenir le courage.

Quoi qu'il en soit, la distinction des passions en passions dont l'objet est regardé simplement comme présent ou absent, et des passions où la difficulté se trouve jointe à la présence ou à l'absence, est indubitable [1] ».

Relisons, dans le Traité de Bossuet, la liste des onze passions, toutes définies à leur rang. Rapportons à l'appétit concupiscible les six premiers, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence.

Attribuons à l'appétit irascible les cinq dernières qui ajoutent la difficulté à l'absence ou à la présence de l'objet, et nous aurons, à peu de chose près, la classification proposée par Jean de la Rochelle.

L'amour est une passion de s'unir à quelque chose. On aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse; cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses et de les avoir en sa puissance.

La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose: je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût, je hais un tel homme, qui me fait du mal, et mon esprit s'en éloigne naturellement.

1. Bossuet, Conn. de Dieu et de soi-même, ch. 1, 6.

Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons quand il est absent.

L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent, et s'y repose.

La tristesse est une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut, et s'en afflige.

Jusqu'ici, les passions n'ont eu besoin, pour être excitées, que de la présence ou de l'absence de leurs objets; les cinq autres y ajoutent la difficulté.

L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

L'espérance est une passion qui naît en l'âme quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile, car lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance, et on est en joie.

Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible.

La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger.

Cette dernière passion n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent [1].

1. V. Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. 1, 6.

Les actes de la passion concupiscible qui ont en vue le bien délectable sont les suivants, ainsi définis :

« Est autem concupiscere apprehensivum delectabile « appetere ; desiderare vero est intense et ardenter appe- « tere ; gaudere vero est jocondari de adeptione boni ; « lætari vero de fruitione, sive usu vel usitatione boni ; « amare vero et diligere est aliquod donum appetere alii : « nam proprie amor et dilectio non dicuntur respectu sui « sed alterius ».

Ces définitions diffèrent des précédentes plutôt par la forme que par le fond. Il s'en faut bien sans doute que Bossuet entende l'amour et la dilection au sens de Jean de la Rochelle. Mais, en laissant à la définition de mots la liberté que personne ne saurait lui refuser, nous retrouvons sous des termes différents l'amour tel que Bossuet l'a posé dès le début de sa théorie. A ce sentiment répond parfaitement celui que notre docteur appelle : *concupiscentia boni proprii*.

A chaque passion, l'évêque de Meaux en oppose une autre sans réflexion aucune, et sans se croire obligé de justifier ce procédé. Notre docteur ne se croit autorisé à le faire qu'en vertu d'un de ces principes qui dominent toute la science péripatétique : *et cum contraria nata sunt fieri circa idem, erunt actus contrarii, ut ipsius concupiscibilis* [1].

De là naîtront les passions suivantes : « e contrario vero « fastidire est delectabile respuere ; abominari vero est « cum ardore et intensione respuere ; dolere est affligi ex « præsentia sive conjunctione disconvenientis, hoc est

Nous retrouvons les mêmes idées chez saint Jean Damascène, notamment lorsqu'il définit la colère : *Ira est id quod audax est mentis læsæ concupiscentiæ vindex.*

1. Cap. CVII.

« tristabilis; odire vero est velle alii malum sive appe-
« tere [1]. »

Comme dans le Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même, c'est de la présence ou de l'absence des objets que naissent les passions [2]. Bossuet écarte de sa liste *l'inclination de faire du bien* à qui nous oblige, parce qu'elle n'est point marquée du caractère propre aux passions. Jean de la Rochelle élimine deux actes, qu'en vertu de leur contrariété, un péripatéticien serait peut-être tenté d'admettre à la suite des autres :

« Possemus addere aliam contrarietatem actuum qui « pertinent ad concupiscibilem, scilicet misereri et invi- « dere. Sed quia misereri est contristari in alienis malis; « invidere, tristari in alienis bonis : ideo continentur sub « tristitia. »

Plaisance et déplaisance, tels sont les termes qui expriment le mode le plus général dans lequel s'exercent les puissances appétitives. — Le bien absolu est le but de toutes nos aspirations. Nous le recherchons toujours, même quand nous semblons l'abandonner pour nous rejeter sur un bien expédient qui n'est qu'un instrument et un moyen, ou nous y renonçons parce qu'il semble difficile à acquérir : *non est fuga boni in quantum bonum, sed in quantum difficile.* On ne recherche pas le mal pour soi-même, à moins de suivre l'inclination d'une nature dévoyée et de s'abandonner au jeu déréglé de facultés malsaines. « O natures terrestres, s'écrie Dante ; o esprits grossiers! la première volonté, bonne en soi, ne s'est jamais écartée d'elle-même qui est le souverain bien. Rien n'est juste que ce qui s'accorde avec elle, nul bien créé ne l'attire à lui, mais c'est elle qui le produit en rayonnant. » De même

1. Id. ib.
2. C'est le sentiment que Jean de la Rochelle désigne par ces autres termes : *placentia conjuncti vel distantis.*

notre nature ne demeure bonne et en harmonie avec elle-même, que lorsqu'elle poursuit dans les choses créées un reflet du bien. De là notre répugnance invincible, et notre haine pour tout ce qui menace la tranquille possession de l'être ou notre libre développement, qui est, dans l'ordre, le second des biens. La rencontre de semblables obstacles donne à la puissance irascible l'occasion de se produire. « Ad cognoscendum autem differentiam virtutis irascibilis « et concupiscibilis, notandum quod cum bonum dicatur « duobus modis, scilicet bonum simpliciter et bonum « expediens : bonum autem simpliciter hic dicitur delec- « tabile; bonum expediens dicitur tristabile et arduum : « bonum tamen dicitur quia utile. Bonum delectabile est « cibus ; bonum expediens, ut medicina vel incisura prop- « ter salutem corporis. Est ergo vis concupiscibilis appe- « titiva boni delectabilis; et dicitur delectabile carni et « temporale. Vis vero irascibilis appetitiva boni ardui « expedientis [1]. »

Le mal peut être dit principe de mouvement, pourvu qu'on l'entende dans le vrai sens, c'est-à-dire qu'on le considère dans l'obstacle qu'il apporte à la réalisation du bien.

« Si ergo est vis quæ moveat secundum apprehensionem « boni, ut concupiscibilis, erit vis quæ moveat secundum « apprehensionem mali. Ergo per apprehensionem boni « exspectati fit motus cupiditatis vel desiderii in con- « cupiscibili, sic per apprehensionem mali opinati fit « motus timoris in irascibili. Similiter sicut per conjunc- « tionem boni sive adeptionem fit quietatio vis concupis- « cibilis, sic per oblationem vel divisionem boni concupiti « fit perturbatio vel ira in irascibili : divisio autem vel « ablatio boni læsio est concupiscibilis, et hoc æstimatur

1 J. de Rup. Tractat. de An. cap. CVI.

« malum. Cum ergo apprehenditur malum, si vis irasci-
« bilis est confortata, tunc sperat, et audet, et irascitur :
« et hoc est moveri contra malum, insurgendo in vindic-
« tam vel in bellum ; unde Damascenus : Ira est id quod
« audax est mentis læsæ concupiscentiæ vindex. Si vero
« est disconfortata, tunc desperat, et timet, et fugit : quod
« est moveri a malo [1]. »

Une double disposition provenant, soit de la faiblesse, soit de la force, fait varier les actes de la puissance irascible. Elle a pour principe d'action soit le bien, soit le mal : *In bonum non secundum quamcumque rationem, sed secundum actus excellentiæ et honoris. Secundum hoc ergo sunt actus ambitio et spes, superbia, dominatio, contemptus.*

Les cinq passions énumérées par Jean de la Rochelle diffèrent ici, parce qu'il a recours à une classification plus complexe. Mais nous y retrouvons, comme chez Bossuet, le caractère essentiel de la difficulté qui vient s'y ajouter.

« Ambitio autem et spes sunt respectu honoris adhuc
« distantis vel excellentiæ non habitæ, vel ardui cujus-
« cumque ; spes vero est appetitus ejusdem, sed cum
« confidentia obtinendi ; superbia vero et dominatio et
« contemptus sunt respectu boni, vel honoris, vel poten-
« tiæ, jam obtentæ ; sed superbia et dominatio dicunt
« respectum ad appetitum excellentiæ vel dominationis
« præsentis ; et intentio superbiæ est ab inferioribus ad
« superius extollere ; intentio dominationis est per supe-
« rioritatem inferioribus præesse ; contemptus vero dicit
« detestationem subjectionis sive reprobationem vili-
« tatis : contemptus enim proprie est reprobatio alicujus
« rei vel personæ quia æstimatur vilis. »

1. Id. ib.

L'audace, la colère, la tentative d'emporter d'assaut [1], résultent du développement de la puissance irascible. S'affaiblit-elle au contraire : on fuit le bien ou le mal. De là des passions dont quelques-unes reçoivent des définitions assez singulières. Ainsi figure en première ligne la pauvreté d'esprit, opposée à l'ambition : c'est, dit Jean de la Rochelle, l'appétit de la fuite de l'honneur et de l'excellence : *quæ est appetitus fugæ honoris et excellentiæ.*

Le désespoir est défini : *appetitus resiliens a bono arduo propter diffidentiam obtinendi, sive diffidentia resiliens ab arduo obtinendo ; et est contraria spei.*

L'humiliation : *amor subjectionis fugiens excellentiam ; et est contraria superbiæ vel dominationi.*

La révérence : *ex consideratione excellentiæ alterius, resilitio in propriam parvitatem et est contraria contemptus.*

La considération des actes par lesquels nous fuyons le mal, permet à notre auteur de noter trois nuances de passions, qui dépendent de la place de leur objet dans le temps passé, présent ou à venir.

De là le repentir défini : *fuga vel resilitio a præterito malo, sive detestatio.*

L'impatience : *resolutio a præsenti malo.*

La crainte : *fuga vel resilitio a futuro malo.*

Un cartésien, plus fidèle que Bossuet, Malebranche, a donné de nos inclinations naturelles des définitions qui s'écartent peu de celles du docteur franciscain : J'appelle ici indifféremment du nom d'inclination naturelle, toutes les impressions de l'auteur de la nature, qui sont communes à tous les esprits.

Je viens de dire que Dieu aimait, et que c'était même son amour qui donnait et conservait l'être. Ainsi,

1. Cette disposition ou passion est appelée à la fin du chapitre : *magnanimitas.*

Dieu imprimant sans cesse en nous un amour pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait et qui règle la nôtre, donne toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être et de l'être de ceux avec lesquels nous vivons.

Nous avons donc, premièrement, une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions et même de tous les amours libres de notre âme; parce que c'est de cette inclination pour le bien en général, que nous tenons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers, qui ne la remplissent pas entièrement [1].

M. E. Charles, qui cite ce passage, prétend qu'il faut bien se garder de prendre Malebranche pour une autorité quand il parle des rapports de notre volonté avec celle de Dieu, parce qu'il ôte tout à l'un pour donner tout à l'autre. Il ne peut s'empêcher d'avouer cependant qu'il y a une grande vérité dans ces lignes : c'est que le principe de l'amour est en nous et en Dieu identique par nature, quoique très-différent en degré, et qu'en somme l'objet de l'inclination, comme celui de la volonté, c'est le bien.

Ne soyons pas surpris d'avoir à constater des analogies si frappantes entre le docteur franciscain et le philosophe de l'Oratoire; car, lorsqu'il s'agit de description et d'analyse, Malebranche oublie ses préjugés contre l'École, et rend hommage à la vérité en conseillant la lecture d'Aristote [2].

La théorie des passions n'a donc point été pour Malebranche l'occasion de montrer une bien grande originalité.

1. Recherche de la vérité, liv. V, ch. 1.
2. Il renvoie au IIe liv. de la Rhétorique.

Sur la question de méthode, il n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Déduirons-nous nos inclinations de la nature de l'âme? Mais il faudrait avoir de nous-mêmes une idée claire et distincte. Or la conscience qui nous servirait à connaître l'âme nous donne de nous-mêmes un sentiment dont la certitude n'a d'égale que la confusion et l'obscurité. Il rejette donc ce moyen de déterminer nos inclinations.

« Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait point nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations des esprits créés; nous n'aurions qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnaîtrions, par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais, parce que nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, et que la raison même nous apprend que nos inclinations sont déréglées, nous sommes obligés de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous sentons, nous sommes obligés d'expliquer les choses d'une manière plus relevée, mais qui semblera sans doute peu solide à ceux qui n'estiment que ce qui se fait sentir [1]. »

Ces derniers mots indiquent chez Malebranche une certaine appréhension des critiques qui peuvent lui être adressées. On serait tenté, en effet, de lui demander s'il lui sera possible de maintenir rigoureusement cette substitution de la raison à la conscience, et quelle ligne de démarcation infranchissable séparera ces deux facultés. Mais lui-même ne s'est pas fait illusion longtemps sur le vice de sa méthode. Il y a remédié par un recours direct et immédiat au procédé qu'il avait proscrit tout d'abord.

1. V. fin de l'art. 1, ch. 1, liv. IV, Recherche de la vérité.

« Un des meilleurs moyens de se rendre savant sur cette matière, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-mêmes que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent, et celle des jugements propres à chaque passion, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions que les astronomes en ont à prédire les éclipses [1]. »

Nous reprochions à Jean de la Rochelle son indécision lorsqu'il s'agissait d'adopter une méthode. Il est facile de relever chez Malebranche une contradiction flagrante. Mais par combien de fines observations et d'analyses délicates a-t-il racheté ce défaut !...

M. Garnier repousse d'abord la classification de Malebranche, et finit par s'en rapprocher. C'est qu'il est bien difficile sans doute d'avancer d'un pas ferme sur un terrain si mouvant, et de pousser toujours droit devant soi sans revenir sur des traces abandonnées. L'éminent professeur ne croit pas que les inclinations personnelles soient bien classées en amour de l'être et amour du bien-être. Il reproche en outre à Malebranche de ne laisser aucune place à l'amour du beau et à l'amour de la vertu. Voici, en propres termes, la façon dont il entend procéder :

« D'après le conseil de Descartes, nous diviserons les inclinations suivant leurs objets. La première classe comprendra les inclinations relatives à des objets qui nous sont personnels, comme l'aliment, la propriété, la domination, la gloire, etc., que nous n'aimons pas à partager

1. Recherche de la vérité, l. V, ch. 2.

avec autrui. Ces inclinations que Platon renfermait à tort sous le titre de désirs et de courage, n'en forment pas moins un groupe bien séparé des autres, et marqué d'un caractère commun très-important : ce sont des inclinations égoïstes. La seconde classe contiendra les inclinations qui nous portent vers des objets non personnels, comme le bien moral, le vrai, le beau, dont nous ne voulons pas nous faire une possession exclusive, et au partage desquels nous sommes heureux d'admettre les autres hommes. C'est là que se trouve ce que Malebranche appelle la curiosité, et Platon l'amour de la science. Enfin, la troisième classe se composera des inclinations qui s'adressent à nos semblables, telles que le besoin de société, l'amitié, les affections de famille, etc. [1].

En vérité, nous avons beau étudier de près cette classification et la comparer avec celle de Malebranche, en y donnant toute l'attention dont nous sommes capable, force nous est d'avouer qu'au fond des différences bien légères la séparent de celle que M. Garnier a critiquée. Il eût été plus facile de reprendre Malebranche sur certaines maximes, comme celle-ci : « L'on ne peut aimer que ce qui plaît ». Car le plaisir ne peut être constitué que par une première détermination à aimer ; et, en ce sens, rien ne plaît, si on ne l'aime.

Les puissances affectives sont les passions proprement dites ; en substance, elles sont identiques aux forces appétitives. Jean de la Rochelle admet, avec Avicenne, qu'elles diffèrent seulement en raison. Il semble qu'il suffise d'un degré de tension et d'énergie pour les constituer : « In quantum enim virtutes appetitivæ inten-« duntur fiunt affectivæ sive desiderativæ. »

Ici la ressemblance de la théorie de Bossuet avec celle

1. Traité des facultés de l'âme, T. I, p. 115. Edit. de 1865.

du docteur franciscain devient plus frappante encore. Nous avons le même principe de classification, et les quatre membres essentiels d'où naissent tous les autres. Jean de la Rochelle maintient seulement la différence de degré entre l'appétit et la passion :

« Notandum ergo quod appetitus est motus imperii « sive irascibilis sive concupiscibilis ; affectio vero est « motus communis interior consequens secundum ap- « prehensionem boni vel mali : unde affectiones multi- « plicantur secundum quatuor differentias, et hoc se- « cundum sanctos et philosophos, scilicet gaudium seu « lætitia, dolor seu tristitia, cupiditas seu spes, metus « seu timor : quarum patet numerus. Nam duæ sunt ex « comprehensione boni, duæ ex comprehensione mali : « ex comprehensione boni, gaudium seu lætitia ; cupi- « ditas seu spes : sed gaudium sive lætitia est de bono « præsenti, cupiditas vel spes de futuro ; duæ ex compre- « hensione mali : dolor seu tristitia de præsenti malo, ti- « mor vel metus de futuro [1]. »

La subdivision empruntée à Avicenne est de peu d'importance. Elle ne nous laisserait même pas au point où nous étions parvenu ; elle nous ramène en arrière, en réduisant une classification assez compliquée aux membres principaux dont elle se compose. Ce qui nous paraît le plus neuf et le plus original dans cette théorie, c'est précisément ce qui ne vient pas des sources où Jean de la Rochelle prétend l'avoir puisé. Ni les philosophes grecs, ni les commentateurs arabes, n'ont donné à notre auteur l'idée de ces mouvements intérieurs qu'il appelle : *pauvreté d'esprit*, *humiliation*, *révérence*, *repentir*. Au milieu de ces analyses qu'il dit avoir empruntées à la philosophie païenne, se sont donc glissés des sentiments chrétiens.

1. Joh. de Rup. Tractatus de An., cap. CVIII, « de Viribus affectivis ».

Pour en remarquer de plus particuliers encore, il suffira de jeter un coup d'œil rapide sur la théorie des passions de Jean Damascène. Même classification générale :

« Exspectatum bonum concupiscentiam constituit, « præsens vero lætitiam. Similiter autem exspectatum « malum timorem, præsens vero tristitiam : dicimus au- « tem hoc bonum, vel quod vere bonum est, vel quod « videtur bonum ; similiter et malum [1]. »

Dès le chapitre suivant, nous reconnaissons l'esprit d'un Père de l'Église à ces considérations sur les joies véritables et les joies menteuses, à ce précepte de ne goûter qu'en passant aux joies même naturelles et nécessaires.

La tristesse définie par Jean Damascène, revêt cette nuance austère que purent connaître les seuls ascètes de la primitive Église et des jeunes novices dans leur première lutte avec les rudes épreuves de la vie religieuse. Ce sentiment est appelé *accidia*. Le mot n'est pas dans Ducange sous cette forme ; mais on y voit : *acedia, acidiari*, *acidiosus*. Il est expliqué dans la définition suivante : « Est tædium et anxietas cordis, quæ infestat « anachoretas et vagos in solitudine monachos [2]. »

On lit dans le lexique de Suidas : ἀκηδία ἡ ῥαθυμία.

Saint Jérôme avait observé les effets de cette passion, et il professait sur ce point, tout au moins, une opinion que Descartes étendit et généralisa, en déclarant que, pour la guérison des maladies de l'âme, il croyait plus à l'efficacité de la médecine qu'à celle de la morale. Voici, du reste, les paroles de ce Père : « Sunt qui humore « cellarum, immoderatisque jejuniis, tædio solitudinis,

1. Id. ib., cap. LXXIV.
2. V. Cassian. lib. X. de Cœnob. cap. I. et Collat. 5, cap. II, IX.

« ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus « suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hip- « pocratis magis fomentis, quam nostris monitis in- « digent [1]. »

Le mot et la chose étaient bien connus sans doute au XIIIe siècle, puisqu'un vers cité par l'annaliste des Franciscains attribue ce sentiment à saint François :

Sicubi turbatur Franciscus et accidiatur [2].

La seconde passion, *achos*, n'est pas ainsi désignée dans Ducange ; mais on y lit un mot qui se rapproche beaucoup de celui-ci : *achor*, avec cette explication : *achor i.e. conturbatio* [3].

Les vocables qui offrent le plus d'analogie sont : *acheso, occasio, exactio, tributum, pensitatio indebita.— Achoisonare*, achoisonner : « Dame ne doit ost, ne chevauchie désormais..... et li roy ne la puet achoisonner [4]. » — Ailleurs : « Et se le sergant, qui warderoit ce tonlieu..... acoisonnoient les marchans, etc..... [5]. »

Les trois sortes de colère appelées *fel*, *mania* et *cothus*, doivent être distinguées sans doute, matériellement et formellement. Ne parlons donc de la première que pour constater l'étymologie singulière attribuée au vocable qui la désigne : *fel quia de facili recedit.* L'explication de *mania* n'est guère plus heureuse, et laisse à penser que l'auteur employait plus d'une fois les mots grecs en les rapportant à une autre langue : *mania vero est ira permanens, scilicet memoria mali ; unde a manendo dicitur et memoriæ tradendo.*

1. S. Hieron. Epist. IV.
2. V. Ap. Wadding. ad ann. 1226.
3. Gloss. Saxonicum Alfrici.
4. Stabil. S. Ludovici, lib. I, cap. LIX.
5. Charta ann. 1249 ex Chartul. 21 Corb. fol. 99.

Nous avons cherché, mais en vain, ce que les anciens auteurs entendaient par le genre de colère appelé *cothus* chez Jean de la Rochelle. Ducange est muet sur cet article. Force nous est de nous contenter de la brève explication de notre docteur : *cothus autem, id est furor, est ira observans tempus ad vindictam, unde dicitur cothus a....., id est ab insaniendo.*

Quelques manuscrits portent *kastos, quistia, quistea vel quistosa.* D'autres remplissent l'intervalle des points par : *in jacendo,* ou bien : *innascendo.*

Telles sont les difficultés qui nous laissent incertains sur le véritable sens d'un texte si difficile à établir.

Les passions s'expliquent mieux encore, pour quiconque veut bien considérer la triple cause de leur différence, à savoir : la disposition de l'appréhension, de la puissance motrice et de la complexion corporelle. Jean de la Rochelle aborde ici un genre de questions qui semblent préoccuper d'une façon particulière les savants de notre époque sous le nom de physiologie des passions.

Après avoir exposé les solutions auxquelles s'arrête le docteur franciscain, il serait, certes, bien intéressant de les comparer à celles qui furent adoptées dans les siècles suivants. De pareilles recherches dépasseraient le cadre que nous nous sommes tracé. Contentons-nous de quelques aperçus et de rapides comparaisons avec les auteurs les plus connus du XVIIe et du XIXe siècle.

En premier lieu, l'explication donnée par notre docteur sur la puissance motrice sensible consiste à attribuer la conservation de la vie à une double puissance. L'une répare les pertes par la nutrition, l'autre tempère les effets de la chaleur. L'organe de cette dernière puissance appelée pulsative est le cœur. L'auteur sait assez d'histoire naturelle pour établir une comparaison entre les différents animaux. Voici ce curieux passage : « Et motivam

« sensibilem modo naturali dico quæ nec movet se-
« cundum apprehensionem, nec est subjecta imperio
« rationis : qualis est virtus vitalis sive pulsativa : est
« autem hæc vis in corde sicut in organo, et est vis per
« inspirationem et respirationem principium existens
« contemperantiæ caloris cordis et corporis ; et notandum
« quod hæc vis non est cujuscumque animalis, sed solum
« animalium respirantium et habentium pulmonem : non
« enim est piscium hujusmodi vis, nec animalium imper-
« fectorum ut verminum et testudinum ; et ratio hujus-
« modi est quod animal perfectum et respirans est valde
« calidum : calor autem naturalis excellens facit duo : re-
« solvit enim corpus quantum ad substantiam, et im-
« mutat a propria qualitate naturam quantum ad acci-
« dens, et ideo in valde calido sensibili consequuntur
« duo : deperditio et intemperantia : contra quæ duo
« sunt necessaria conservativa : unum reparans et aliud
« temperans, etc., [1]. »

Voilà, certes, une explication qui témoigne d'une physiologie peu avancée. Mais avait-on fait des progrès bien sensibles, à l'époque où Bossuet écrivait son Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même ? Consultons cet ouvrage sur la même question :

« Le poumon est une partie molle et vésiculaire qui, en se dilatant et se resserrant à la manière d'un soufflet, reçoit et rend l'air que nous respirons. Ce mouvement s'appelle inspiration et expiration, en général respiration. » — « Le poumon se répand de part et d'autre dans toute la capacité de la poitrine. Il est autour du cœur pour le rafraîchir par l'air qu'il attire ; en rejetant cet air, on dit qu'il pousse au dehors les fumées que le

1. Joh. de Rup. Tractat. de An. cap. CIII, de Viribus motricis sensitivis.

cœur excite par sa chaleur, et qui le suffoqueraient, si elles n'étaient évaporées [1]. »

La puissance pulsative qui tempère, d'après Jean de la Rochelle, n'a-t-elle pas son pendant chez Bossuet, dans cette fonction qui consisterait à rafraîchir le cœur et à en exhaler des fumées ?

Notre docteur relate l'opinion des physiciens qui font du cœur l'organe de la puissance concupiscible et irascible. Il décrit en termes très-précis les mouvements de dilatation et de contraction, le rappel du sang et des esprits :

« Organum autem virtutis irascibilis vel concupiscibilis est cor. Sicut enim virtutis apprehensivæ sensibilis organum est cerebrum principale, ita virtutis motivæ organum est cor, sicut dicunt physici : et hujus signum est dilatatio cordis et constrictio, et revocatio sanguinis et spirituum ab exterioribus ad interiora, vel emissio ab interioribus ad exteriora in motibus concupiscibilis et irascibilis [2]. Cum enim motus fit a virtute confortata, tunc fit dilatatio cordis, et emissio sanguinis et spirituum a corde ad exteriora; sed leniter confortata concupiscibili ; impetuose confortata irascibili. Disconfortata vero virtute, fit cordis constrictio et revocatio sanguinis et spirituum ; sed disconfortata concupiscibili lente ; disconfortata vero irascibili impetuose. »

Bossuet nous donne sans doute sur les mouvements du cœur des notions plus complètes, plus précises, mais souvent aussi bien inexactes. Nos progrès dans la science sont soumis à cette dure condition ; nous n'avançons jamais sans errer. Voyez, par exemple, les faits qui sont

1. Conn. de Dieu et de soi-même, ch. 2, 3.
2. V. Johan. de Rup. de An. cap. CVII, sub fin.

pour Bossuet et ses contemporains le résultat de l'expérience. Des observations mieux dirigées et plus attentives ne les ont pas confirmés [1].

Les deux grands effets produits sur le sang par la compression : l'un qu'elle le bat fortement, et par la même raison l'échauffe; l'autre, qu'elle le pousse avec force dans les artères, après que le cœur, en se dilatant, l'a reçu par les veines, sont considérés aujourd'hui comme de pures imaginations.

Hippocrate et Galien avaient expliqué certains phénomènes par un agent qui opérerait l'influx nerveux sur le cerveau et l'action du cerveau sur les muscles. Descartes adopta cette explication, et ne contribua pas peu à lui donner l'autorité dont elle a joui jusqu'à nos jours ; mais Bossuet avait pu la trouver dans l'école, où elle était fort ancienne. Tout ce que nous lisons à ce sujet dans le Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même offre la plus grande analogie avec certains passages du Traité de l'Ame de Jean de la Rochelle. Ce sont les esprits animaux, la liqueur animale, la vapeur subtile, la partie la plus vive et la plus agitée du sang. Bossuet nous la montre naissant dans le cœur, montant au cerveau pour l'agiter en tournant sans cesse avec impétuosité, le pousser, lui donner un mouvement régulier, et prendre son cours à travers les nerfs. La richesse incontestablement plus grande du vocabulaire ne doit pas nous faire illusion sur l'identité de la théorie reposant au fond sur une explication également conjecturale.

Dira-t-on que Bossuet a l'avantage en ce qu'il montre l'action réciproque du physique et du moral? Il faudrait oublier alors le long passage où Jean de la Rochelle attribue la différence des passions à une triple cause :

1. Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. 2, 3.

1. Disposition de l'appréhension opérant par l'aptitude à la tristesse ou à la joie.

2. Disposition de la puissance motrice.

3. Disposition de la complexion quant aux esprits corporels, au sang et aux humeurs.

1. Les mots disposition et aptitude sont à peu près synonymes. Il s'agit seulement de distinguer l'aptitude de la puissance. Jean de la Rochelle s'explique sur ce sujet au chapitre CIX : *Potentia est æqualiter ad contrarias affectiones ; aptitudo determinatur magis ad unam illarum ; verbi gratia, omnis homo potest æqualiter tristari et gaudere, sed quidam aptiores sunt gaudio, quidam tristitiæ, propter causas prædictas.*

Ce passage n'a d'autre but que de montrer l'influence de l'imagination sur les passions. De la force et de la consistance que prend la forme imaginative peut dépendre la santé et la maladie. *Et est hæc actio efficacior quam id quod operatur medicus.*

Qu'on admette ou qu'on repousse l'hypothèse de la forme imaginative ; toujours est-il qu'on a bien de la peine à la remplacer par une autre plus plausible, et même à n'y jamais revenir, après qu'on l'a formellement répudiée .Il y a, sans doute, une tendance au matérialisme, chez celui qui compare l'impression faite sur l'âme à la marque d'un cachet sur la cire ; et le philosophe qui s'en aperçoit à temps proteste énergiquement avec Bossuet : grossière imagination, dit-il, qui ferait l'âme corporelle et la cire intelligente. Mais le même auteur, lorsqu'il n'est pas sur ses gardes, admet parfaitement l'impression physique des objets sur la substance du cerveau. Il la critique en disant : « Il ne faut qu'approfondir cette idée pour voir combien elle est superficielle, téméraire, insuffisante, même en général, et encore infiniment plus en

détail[1]. » Il n'en est pas moins vrai que dans toute la suite il raisonne comme s'il admettait l'hypothèse par lui reprochée aux anciens. Il avait donc oublié ses propres déclarations du chapitre VI, art. 6 : « Comme l'action des objets sur les organes des sens et l'impression qu'ils font, devrait être continuée jusqu'au cerveau, il a fallu que la substance en fût tout ensemble assez molle pour recevoir les impressions, et assez ferme pour les conserver. Et, en effet, elle a tout ensemble ces deux qualités. » Il était plus facile d'attaquer Descartes, Malebranche et les anciens, que de se garer soi-même du péril.

Quoi qu'il en soit de l'hypothèse en question, les faits, avec ou sans explication, n'en sont pas moins incontestables ; et nous trouvons fort probant l'exemple choisi par notre Docteur. Le courage d'un homme peut changer du tout au tout, selon que la poutre parcourue est posée sur le sol ou suspendue sur les flots.

2. La deuxième cause vient de l'habitude fortifiée par la répétition des actes de la puissance motrice. L'aptitude à la colère et à la joie se développe suivant le genre de vie que l'on mène : *cum enim virtus concupiscibilis frequenter exercetur ad lætitiam, aptior est ad illam cum vis irascibilis exercetur ad ardua, audacior est ad illa..... per omne autem quod frequentat, virtus corroboratur.* L'auteur constate, même dans les corps, une forme rudimentaire de l'habitude qui pourrait devenir un argument de plus en faveur de l'Animisme : *cum enim corpus frequenter calescit, aptius est ad cito calescendum ; similiter cum frigescit, sive cum dissolvitur, sive cum constringitur.*

La loi énoncée par Jean de la Rochelle a été vérifiée par des observateurs contemporains, dans un cas où l'âme et le corps montrent bien ce que le développement de leurs

1. Ch. 3, 8.

facultés peut gagner à leur union et à leur influence mutuelle. La nécessité pour les acteurs de se faire un nouveau visage à chaque rôle, et d'agir sans cesse sur le centre nerveux de la moelle allongée, régulateur de la physionomie, finit par creuser sur leur face des rides que rien ne saurait plus effacer.

3. Nous n'insisterons pas sur l'étrange théorie attribuée par Jean de la Rochelle à Avicenne et aux physiciens. Le penchant naturel de l'âme pour la lumière, esprit visible qui façonne le visage des hommes; l'aptitude à la joie résultant de la complexion tempérée de cet esprit dans le cœur; l'aptitude à la tristesse qui est la suite de l'intempérance de sa complexion, tiennent à la partie conjecturale, à la recherche de la cause qu'il nous est peut-être interdit de connaître jamais.

La complexion de l'humeur, la qualité du sang est un fait physique observable, accompagné et suivi de faits moraux indéniables. On trouve entre les événements des deux ordres, une correspondance, ou tout au moins un parallélisme, qui peut être pour le médecin et le moraliste une source de remarques précieuses. « Secundum Avi-
« cennam..... cum sanguis est multus, temperatus inter
« tenuitatem et grossitudinem, propter abundantiam spiri-
« tus resplendentis, aptat animam gaudio; sanguis vero
« clarus, distemperatus in calore, propter multam ejus
« accensionem, et velocitatem sui motus, aptat eam ira-
« cundiæ, sanguis autem tenuis aquosus, frigidus, aptat
« eam debilitati cordis et timori : spiritus enim qui fit ex
« eo est gravis ad movendum exterius et est parvæ ac-
« censionis; sanguis vero grossus, turbidus, distempera-
« tus in calore aptat tristitiæ et iracundiæ pertinaci; sed
« tristitia fit per spiritum turbidum qui generatur ex eo :
ira enim propter velocitatem accensionis suæ ex calore : pertinacia autem iræ fit ex hoc quod est spissus :

« quia spissum cum calescit, non cito frigescit. Si vero « sanguis sit tenuis et distemperatus in calore, cito accen- « ditur, et cito extinguitur, et ita iptat ad iram facilem, « mobilem, et intellige sic in similibus [1]. »

On reprochera peut-être à Jean de la Rochelle de n'avoir pas traité son sujet aussi méthodiquement que Bossuet. Nous essaierons, en quelques mots, de le disculper encore de cette dernière faute.

Sans doute l'évêque de Meaux examine chaque question dans un ordre rigoureusement déterminé par avance, et il y est fidèle. Lorsqu'il s'agit des passions, par exemple, il se demande ce qu'elles doivent au corps et ce qu'elles doivent à l'âme ; de là deux chapitres où les deux faces de cette question sont parfaitement développées.

Jean de la Rochelle ne paraît pas suivre rigoureusement des divisions aussi tranchées. Nous ne l'excuserons point en disant que le titre de cette partie de son Traité ne l'y astreignait point comme Bossuet, qui avait annoncé une étude sur l'union de l'âme et du corps. Mais, il est juste de le remarquer, le fait physiologique et le fait psychologique sont très-nettement distingués ; et si leur parallélisme n'est pas étudié dans deux chapitres séparés, l'auteur n'en a pas moins fourni au lecteur les éléments essentiels de toute comparaison de ce genre, en posant la définition du mode matériel et celle du mode formel d'après Jean Damascène : « Consequenter subdit, de ira, « quam diffinit secundum duos modos : primo modo ma- « terialiter sic : Ira est fervor ejus qui circa cor est san- « guinis ex evaporatione vel perturbatione fellis fiens ; « secundo formaliter, et hoc dupliciter : uno modo sic : « ira est desiderium repugnationis vel vindictæ : injuriam « enim passi, vel existimantes injuriam pati, irascimur,

1. Joh. de Rup. Tract. de An., cap. CIX, sub fin.

« et est quasi mixta passio ex concupiscentia et ira, alio- « modo sic : ira est id quod audax est mentis vindex læsæ « concupiscentiæ[1]. »

L'exercice de la puissance motrice suit les actes des passions. C'était donc ici le lieu de constater l'existence de cette faculté et d'en étudier les différents modes.

L'existence du mode général de cette puissance n'est point démontrée par l'auteur ; il se borne à leur simple constatation, et indique l'organe propre à l'exercice des deux modes : « Est autem hujusmodi virtus infusa in ner- « vis et musculis, contrahens ligamenta conjuncta mem- « bris et relaxans..... generaliter autem motiva fundatur « in extrema parte cerebri et capitis, a qua oriuntur « nervi motivi, sicut ab anteriori nervi sensitivi : qui « nervi motivi ramificantur per totum corpus, et confluunt « in lacertis et musculis qui sunt inserti membris ; et hii « sunt organa virtutis generaliter motivæ corporis. »

Pour prouver que l'animal est doué d'une faculté motrice particulière, Jean de la Rochelle s'appuie sur un raisonnement tiré de l'existence du tact : « Sicut enim dicit « Avicenna, motus animalis duplex est : quia est motus « localis de loco ad locum, et est motus contrahendi et « extendendi membra animalis : impossibile enim est ut « animal habeat sensum tangendi, et non habeat in se « virtutem motus aliquo modo : quomodo enim sciretur « habere sensum tangendi ; nisi videretur in eo aliquis mo- « tus fugiendi contactum : unde apprehendendi alia, sicut « nos videmus in conchilibus cum conchis suis motus cons- « trictionis et dilatationis, et reflexionis et extensionis, in « partibus eorum, quamvis non discedant a loco suo[2]. »

Les deux vertus opérative et vocative dont parle Jean

1. Joh. de Rup. Tractat. de An. c. LXXVIII.
2. Joh. de Rup. Tractat. de An. cap. CX : « de Motiva exteriori. »

de la Rochelle semblent répondre à une idée rendue en d'autres termes par les modernes, qui disent : la sensibilité est expressive.

On excusera sans doute l'erreur du vieux docteur sur l'opposition entre la puissance pulsative et la puissance vocative. L'une serait, d'après lui, ce qu'on appelle aujourd'hui une fonction physiologique ; l'autre, en appartenant à l'âme sensitive, serait impossible sans un degré de volonté, si faible fût-il. Bien des siècles se sont écoulés avant que l'on fît la distinction du cri mécanique et du cri qui exprime un sentiment, une idée. Avant les travaux de MM. Longet et Vulpian, l'on ignorait que les mouvements défensifs de la douleur, et les cris plaintifs qui continuent après l'ablation du cerveau, cessassent lorsqu'on ôte la protubérance. Mais le cri automatique continue après l'ablation de ces deux parties. L'artère vocale et le poumon ne jouent donc pas le rôle que Jean de la Rochelle leur attribue.

En somme, il ignore ce que les savants ont ignoré jusqu'à notre époque.

A en croire ceux qui s'adonnent particulièrement à l'étude des sciences exactes et des sciences naturelles, le moyen âge aurait eu le triste privilége d'errer sans cesse, tandis que notre âge arriverait toujours à la vérité, grâce à l'emploi des méthodes et d'un *critérium* infaillible. Une étude comparative de l'histoire des sciences a bientôt fait justice de ce préjugé. Les scolastiques n'avaient pas le culte exclusif de l'autorité; et celle devant laquelle ils s'inclinaient n'empruntait son prestige qu'à la raison. Sans doute ils avaient embrassé avec ardeur les opinions du philosophe de Stagire, et par le fait, mis en circulation bien des théories erronées en physique, en histoire naturelle et en physiologie ; mais combien de vérités nouvelles durent-ils à l'étude de Galien ! Ils aimaient, ils pratiquaient

l'observation et l'expérience, quoi qu'on en ait dit. Ils savaient bien distinguer et préférer ceux qui y avaient fréquemment recours. N'est-ce pas eux qui mirent en vogue l'axiome fameux : *Experto Galeno magis assentiendum est quam Aristoteli inexperto.*

Avant de condamner en masse tous les savants du moyen âge, il serait bon d'examiner les théories physiologiques des philosophes qui aspirèrent à leur succéder. M. Ch. Waddington remarque avec raison que la description des passions par Descartes, tout en montrant à un degré éminent des qualités de simplicité, de fermeté et de surprenante concision, laisse beaucoup à désirer pour la justesse et l'exactitude. La physiologie de ce grand philosophe semble presque aussi fantastique que celle d'Aristote. La liste des erreurs commises par Bossuet sur la même matière serait bien longue [1]. Ce qu'il a dit de plus exact dans sa théorie des passions est emprunté aux anciens ; et il est arrivé plus d'une fois à nos contemporains qui voulurent amender cette partie de son ouvrage, d'être moins heureux que lui. Bossuet avait dit : « A considérer la composition de toute la masse du cœur, les fibres et les filets dont il est tissu, et la manière dont ils sont tors, on le reconnaît pour un muscle à qui les esprits venus du cerveau causent son battement continuel ; et on prétend que ces fibres ne sont pas mues selon leur longueur prise en ligne droite, mais comme torses de côté... etc., etc. (V. ch. 2, 3.) Il y a une trentaine d'années, la première pro-

1. Souvent on est forcé de voir, dans ses explications, de pures hypothèses. Ainsi la science n'a encore aucune donnée sur ces prétendues vapeurs de la rate qui étendraient leur action jusqu'au cerveau. Il en est de même de l'extrême subtilité du sang artériel destiné à rendre compte de la résistance des artères. La physiologie et la pathologie contemporaines n'admettent aucune des idées émises au ch. II, § 9. V sub fin. etc., etc.

position n'était pas conforme à l'enseignement classique, et d'éminents professeurs la corrigeaient en alléguant que le cœur, comme tous les autres muscles non soumis à la volonté, ne reçoit point ses nerfs du cerveau, mais d'un système particulier de nerfs, le grand sympathique, *peu étudié du temps de Bossuet*. Toutefois, une connaissance encore plus approfondie de l'organisme humain est venue donner raison aux vieux maîtres et à Bossuet, en établissant que si les ganglions autonomes du cœur sont sans relation avec le cerveau, ils produisent néanmoins par le sang des impulsions motrices.

Les battements normaux de l'appareil cardiaque sont sous leur dépendance, et leur rhythme est modifié par des excitations cérébrales. Le cœur et le cerveau, le système sanguin et le système nerveux, concourent ensemble à la production des phénomènes passionnels par des actions et des réactions alternatives. L'on admet aujourd'hui que de l'encéphale aux ganglions du cœur s'étendent deux ordres de nerfs : les pneumogastriques ou ralentisseurs qui diminuent le nombre et augmentent la puissance des mouvements ; les accélérateurs qui produisent un effet contraire. D'un autre côté, par les filets dépresseurs que le cœur envoie au cerveau, l'âme est prévenue des changements et de la force des contractions cardiaques. Nous ne nous étonnons point de l'ignorance où l'on était il y a trente ans, puisque, en 1864, lorsque M. Claude Bernard fit à la Sorbonne une conférence sur ce sujet, on soupçonnait à peine la nature des connexions nerveuses du cœur et du cerveau. Mais depuis cette époque, M. Cyon, médecin russe, a mis, par ses savantes recherches, ces faits physiologiques au-dessus de toute contestation.

Après avoir été sévèrement jugée, l'ancienne physiologie des passions est aujourd'hui l'objet d'appréciations plus équitables. Un jeune médecin, trop tôt enlevé aux

sciences et à la philosophie, a dit, avec l'autorité que lui conférait un immense savoir : « Les anciens avaient une doctrine des passions qui, au fond, ne diffère pas beaucoup de celle que la physiologie et la pathologie expérimentale ont accréditée dans ces derniers temps[1] ». On leur reproche des vues hypothétiques, comme si la science contemporaine pouvait s'en passer. On sourit au seul nom des esprits animaux, sans songer qu'une hypothèse admise par un adversaire décidé de la scolastique comme Descartes, devait présenter à ses yeux un caractère de vraisemblance, pour avoir accès auprès de cet esprit si net et si rigoureux. On devrait cependant l'avouer, dans les solutions purement conjecturales auxquelles il faut tôt ou tard aboutir, les modernes n'ont pas été jusqu'ici plus heureusement inspirés que les anciens. Qu'on nous cite un seul progrès accompli dans cette voie depuis l'invention de la grande hypothèse citée tout à l'héure. M. Claude Bernard avoue qu'il n'en voit aucun. « On a pu changer les mots, dit-il, remplacer les esprits animaux par un fluide impondérable, sans réaliser pour cela un véritable progrès[2]. » Quoi! dira-t-on, nous n'en savons pas plus que les anciens et les scolastiques! Nous voilà condamnés à nous mouvoir fatalement dans le même cercle! Quelle humiliation pour la science! Quel découragement pour les chercheurs! Telle n'est pas notre thèse; une brève explication coupera court à toute équivoque. Il est évident que les détails et le mécanisme de la vie, les organes, leur forme, les rouages secondaires et leur disposition

1. F. Papillon, Revue des Deux-Mondes, du 15 décembre 1873.

2. Physiologie du système nerveux, T. I, p. 4. Il est fait allusion ici à l'hypothèse d'un fluide nerveux soutenue par Haller et Carus. Müller ne la trouve pas plus justifiée que celle qu'elle prétend remplacer. M. Vulpian ne lui est pas non plus favorable. (V. Leçons sur la physiol. génér. et compar. du syst. nerv., p. 184.)

nous sont mieux connus qu'ils ne le furent jamais. Les savants contemporains, nous leur devons cette justice, prennent en général les choses pour ce qu'elles valent, et cela plus souvent peut-être que les anciens ; une hypothèse a rarement à leurs yeux le caractère définitif de la démonstration. Personne plus que nous n'admire les découvertes de ces observateurs ingénieux. Dans un long voyage, dont ils ne soupçonnent pas toujours le terme, ils nous conduisent de la physiologie à la psychologie. Ils nous montrent les causes organiques de l'expression, de la parole, de la locomotion ; décrivent dans les centres nerveux inférieurs les conducteurs de la sensibilité ; nous font comprendre, parfois même malgré eux, la différence de la sensation brute, répandue dans les ganglions du grand sympathique, et de la sensation pure prête à poindre en même temps qu'une réaction émotionnelle dans la protubérance annulaire. Que de merveilles dans les transformations subies par l'impression avant qu'elle devienne une idée motrice ; dans la subite métamorphose du cri mécanique en apostrophe intelligente et passionnée ! Quel fait prodigieux s'accomplit lorsque la protubérance entend et le cerveau semble écouter, l'une se livrant pour ainsi dire au son, et l'autre s'en emparant pour y retrouver l'idéal objet de son rêve ! Quel immense univers que ce microcosme humain, frêle enveloppe de toute science, de toute volonté, de tout sentiment, concentrés là avec les plaisirs et les douleurs, les rêves de l'absolu, les conceptions de l'immense et de l'éternel !

Voilà ce que nous admirons.

Voici maintenant ce qui nous effraie. Malgré tant et de si belles découvertes, combien reste-t-il de parties obscures dans ces ténébreuses régions de la vie qui semblent défier de nouvelles explorations ? Aujourd'hui, malgré des études opiniâtres, des veilles assidues, on ne

connaît qu'un seul faisceau de communications bien déterminées entre le cerveau et la moelle épinière [1]. Interrogée sur le rôle fonctionnel de chaque partie du cerveau, l'anatomie ne sait que répondre.

Pressés de dire quelle est la cause des passions, les anatomistes la cherchent dans la condition, dans les organes. Quelques-uns, moins exclusifs en apparence, admettent l'influence du moral sur le physique ; mais au fond, de l'accord des deux ordres de faits, ils concluent à leur identité. Qu'en savent-ils, ces dogmatistes intempérants ? Pour avoir répandu la lumière sur des faits de détail, ils oublient leur impuissance à dissiper jamais les ténèbres planant sur l'ensemble de leurs théories, ténèbres non moins profondes qu'au temps d'Avicenne et de Jean de la Rochelle.

A ceux qui demandaient la cause des mouvements de l'âme, Malebranche répondait : C'est Dieu, c'est le Bien. La réponse était la même qu'au XIIIe siècle; mais les savants de nos jours en veulent une autre ; comme Laplace, ils croient pouvoir se passer de *cette hypothèse*. Ils se rejettent sur un matérialisme idéaliste plus raffiné que le précédent, et prétendent réduire toute passion à une impression sensitive dont le mouvement serait l'explication dernière. Mais ils n'ont pu dire encore comment un ébranlement vibratoire peut produire plaisir et douleur avec tant de modes variés. Il y a dans les perceptions sensorielles des différences qui n'ont pas d'équivalent mécanique : il faut donc dépasser le mécanisme lui-même pour les expliquer. « Il faut de toute nécessité reconnaître ici une capacité psychique, chargée d'induire et de concevoir les causes d'émotion, et de régler avec une certaine harmonie les mouvements psychologiques con-

1. Les éminences pyramidales ou pyramides antérieures.

sécutifs. Toute passion est donc dans un quelque chose qui n'est ni le cerveau, ni les nerfs, ni les muscles, dans un quelque chose qui conçoit, qui jouit, qui souffre et qui meut tout le corps à l'unisson de ses propres sentiments. Or cette capacité consciente perceptive des causes qui n'ont rien de mécanique, c'est l'âme. Plus on approfondit la physiologie des passions, plus on acquiert la conviction que le frémissement des énergies nerveuses et motrices n'est ici que la manifestation des causes plus profondes qu'on appelle psychiques. De même, plus on étudie la matière, plus on reconnaît qu'elle n'est que le dehors et le vêtement de l'activité d'un principe invisible [1]. »

Ainsi se rapprochent de l'Animisme scolastique bien des esprits d'une haute valeur. Ainsi s'en rapprocha, sans le savoir, Ch. Bonnet avec la prétention avouée de rattacher à la sensation tous les faits psychologiques. L'attention, l'imagination, le désir, le conduisaient à la volonté de Maine de Biran. Quant à ce dernier, il eût été bien près de s'entendre avec les vieux Maîtres. Que lui manquait-il pour les comprendre? Il avait leur cœur ardent et sincère; il avait leur vaste et profond génie.

1. F. Papillon. loc. laud.

CHAPITRE VII.

PUISSANCES RATIONNELLES.

Puissances rationnelles. — Intellect patient. — Intellect agent. — Opération de l'un sur l'autre. — L'intention. — L'espèce impresse. — L'espèce expresse. — Théorie scolastique de la connaissance. — Principes sur lesquels elle repose. — Erreurs sur la nature de l'image. — Arnauld et Reid. — La part d'Aristote et de saint Augustin. — Ils crurent avant Reid à la véracité de nos facultés. — L'ordre de l'abstraction de la forme corporelle. — Les scolastiques ne sont ni mystiques ni sensualistes. — L'identité chez Aristote. — La participation du divin d'après le *De anima*. — Mécanisme de la puissance intellective. — La localisation.

L'étude des puissances rationnelles comprenait, au moyen âge, les questions suivantes :

Qu'est-ce que l'intellect possible ? Qu'est-ce que l'intellect agent ? Quelles sont les différences, quels sont les rapports de ces deux facultés ? L'intellect agent est-il le même pour tous ?

Croirons-nous, avec Alexandre d'Aphrodisée, que l'intellect possible est ainsi nommé parce qu'on ne peut lui attribuer qu'une simple possibilité, par opposition à l'existence réelle [1] ? Non, il doit cette qualification au défaut de connaissance actuelle. Il est en puissance pour comprendre, et s'achemine de la puissance à l'acte ; mais il existe actuellement [2]. Selon Aristote, c'est un tableau où l'on n'a rien écrit. Il est représenté, dit saint Thomas, par un corps diaphane, coloré seulement en puissance.

1. De An. I, p. II, c. 13, 14. Ed. Orelli. 1824.
2. V. Aristote, de An. lib. III, c. 5.

Quelle idée peut-on se faire, cependant, d'un pouvoir passif de comprendre ? Rien de plus simple, si l'on tient compte d'abord des distinctions voulues. Le terme de passivité, en effet, est susceptible de plusieurs sens. L'un, par exemple, est commun ; l'autre est propre. Dans le premier cas, la passivité consiste à recevoir une chose d'une façon quelconque. Le sens propre du mot laisse entendre que l'action et la passion consistent dans le mouvement. C'est par voie de mouvement que le patient reçoit quelque chose. La susception d'un objet vis-à-vis duquel on était en puissance, lorsqu'on n'est pas changé par cet objet, constitue la passion commune ; tandis que la passion, au sens strict, suppose le changement opéré par ce qu'elle reçoit. Le premier mode convient à l'intellect possible. Mais il en est autrement du second ; car le mouvement et le changement ne peuvent atteindre un intellect immatériel en puissance.

La seule possibilité de l'intellect consiste donc à passer de la puissance à l'acte. Elle a pour terme la perfection, et non pas l'altération. Cette faculté acquiert et gagne quelque chose de conforme à sa nature [1]. Que l'âme soit le principe passif de sa connaissance, c'est ce que l'on ne saurait déduire de la doctrine aristotélique interprétée par les docteurs du moyen âge. Ce n'est pas en lui refusant la qualité de principe actif de la connaissance, mais en déclarant qu'au lieu d'avoir son principe en lui-même, le mouvement partait de l'objet, que les scolastiques l'ont déclaré passif.

Ont-ils raison de le distinguer d'un autre intellect qui serait actif ? Au XIIIe siècle, on le croit encore. Alexandre de Hales et Albert le Grand, Jean de la Rochelle, saint Bonaventure son successeur, et saint Thomas, n'en dou-

1. V. Scot de An. q. XII, n. 8.

tent point [1]. Certes, il faut l'avouer, de la théorie de la connaissance et de la distinction de la puissance et de l'acte résultait naturellement pour les docteurs scolastiques l'impossibilité de voir dans l'intellect une seule et même faculté. Car l'intellect agent se comporte à l'égard de l'objet intelligible comme l'être en acte vis-à-vis de l'être en puissance. Dans l'objet de l'imagination, en effet, l'intelligible existe en puissance, et c'est l'intellect agent qui le rend intelligible en acte. Grâce à une même relation, l'intellect agent est en puissance vis-à-vis de l'être en acte. C'est, en effet, par l'espèce représentative de l'objet intelligible qu'il passe de la puissance à l'acte de comprendre. Or, l'acte et la puissance étant opposés l'un à l'autre, comment donc la même faculté pourrait-elle être à la fois en acte et en puissance vis-à-vis de son objet ? — Ce serait une erreur toutefois que d'attribuer à l'intellect agent une priorité chronologique. Il a seulement une priorité de nature. L'intellect possible a besoin de son secours pour comprendre en acte par les espèces qu'il en reçoit. Mais l'acte par lequel l'un abstrait et l'acte par lequel l'autre reçoit sont également nécessaires à la production du fait intellectuel ; et il faut admettre la simultanéité des causes qui concourent à la production du même effet.

L'espèce intelligible n'existe donc nulle part ailleurs que dans l'intellect possible ; car, au moment même où l'intellect agent l'abstrait de l'objet et de l'imagination, elle pénètre dans l'intellect possible. On peut donner, en interprétant la pensée des scolastiques, une autre démonstration de l'existence de l'intellect patient. Sans

1. V. Albert. Magn. de Hom. tract. I, q. LIII. a. 4. Cf. S. Th. in lib. Sent. dist. XVII, q. XI. a. 1. Cf. S. Bonav. in lib. II. Sent. XXIV, part. 1. a. 11, q. IV.

doute, l'esprit n'est jamais tout à fait vide de connaissances; mais nous en acquérons sans cesse de nouvelles. C'est là un acte. Avant l'acquisition d'une idée, nous sommes donc privés de l'acte qui la constitue. Mais, on l'a remarqué déjà, les notions d'acte et de puissance sont opposées, et aucun terme moyen ne peut les unir. L'âme est donc à l'état de puissance vis-à-vis de l'idée future ; elle n'arrive à la posséder qu'en passant à l'acte. Or l'action de l'âme n'est explicable que par une faculté qui en est le principe prochain. Le rôle de l'intellect possible est précisément d'expliquer son état de puissance vis-à-vis des choses à comprendre.

Cette tradition des grands docteurs est interrompue à Guillaume d'Ockam et à Gabriel Biel, qui nient la légitimité de cette distinction. *Idem est per omnia intellectus, qui intellectionem producit, et qui in se recipit productam, quamvis termini non sint synonymi* [1].

Leibniz au XVIIe siècle, et Gioberti de notre temps, croient que leur doctrine rend inutile l'intellect possible. Mais expliquent-ils bien la puissance par l'innéité ? Leur suffit-il de dire que l'esprit humain, sans avoir conscience des idées qu'il porte en lui-même, arrive à les distinguer à mesure que les objets externes frappent les sens? Comment aurions-nous en nous-mêmes des idées dont la connaissance nous échapperait sans la présence des objets sensibles ? C'est par les idées que l'âme comprend, disent ces philosophes. Mais il est, dans la Somme du Docteur angélique, un principe qui semble les avoir réfutés par avance : le rapport d'un objet au principe d'une action et à l'action elle-même est identique (*eodem modo se habet aliquid ad actionis principium, quo se habet ad actionem illam* [2]).

1. In lib. II. Sent., dist. XVI. dub. 2, fol. 105, vers. Brixiæ 1574.
2. I q. LXXXIV, a. 3. c.

Si l'âme possède toujours les idées en acte, elle doit donc toujours aussi comprendre les choses en acte.

L'intuition de l'idée des idées ne permet pas non plus à Gioberti de se passer de l'intellect possible. Tournée tout entière vers l'être lui-même dans cette intuition primitive, l'âme n'en a pas conscience. Que si elle en prend conscience par un retour sur elle-même, elle va de la puissance à l'acte de l'intellection. Mais, outre qu'on peut contester la réalité d'une intuition semblable, il semble que dans cet état l'âme ne puisse jouir de l'idée sans le savoir. Autrement, pourquoi Gioberti lui-même, lorsque Rosmini affirme que la pensée prend connaissance d'elle-même à son deuxième acte, lui objecte-t-il que, sans la connaissance de soi-même au premier moment, la pensée ne saisirait pas l'être? De son propre aveu donc, la réflexion est contemporaine de l'intuition primitive; et l'une et l'autre seraient indiscernables quand même l'âme connaîtrait cette intuition par l'acte réfléchi [1].

N'est-ce pas ici le cas d'appliquer à une faculté particulière ce qu'un savant professeur disait de l'âme en général : « Qu'est-ce donc que la passivité ? la condition même de l'activité ; elle en est l'occasion, l'antécédent nécessaire. Elle n'est pas l'apathie, mais plutôt l'excitabilité ; elle est la propriété de l'âme en rapport avec les causes étrangères d'en recevoir des impressions, des déterminations à l'action. Sans passivité, point de raison d'agir ; tout mouvement viendrait expirer inefficace et inutile sur cette existence, qui ne serait nécessairement sensible à rien : c'est bien alors qu'il y aurait inertie et inaction [2]. »

Voyons maintenant l'opération de l'intellect agent sur l'intellect possible.

1. V. Protol., Saggio I, v. I, p. 172, 173, 176.

2. Damiron, Cours de Philosophie. T. I. p. 34.

La connaissance est un acte immanent : *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente*[1]. Elle a son terme dans le sujet dont elle est la perfection. La conjonction de l'objet avec la faculté de connaître la rendra donc seule possible : *Sentire est ex conjunctione ipsius potentiæ cum objecto*[2]. Or cette union du sens et de l'objet sensible s'opère par l'espèce ou image représentative de l'objet. Cette doctrine est enseignée par saint Augustin et saint Anselme[3]. C'est à saint Augustin que Jean de la Rochelle l'emprunte. Elle fut adoptée par saint Bonaventure, qui l'exprime en ces termes : *Nullum sensibile movet potentiam nisi mediante similitudine, quæ egreditur ab objecto, sicut proles a parente, etc....*[4].

Un principe formel, une forme, grâce à laquelle une chose est ou opère, est la cause de tel ou tel acte ; et par cet acte la faculté connaît. Ce n'est pas la forme présente au sujet connaissant, car celui-ci est en acte dans son être, et il faudrait que toute connaissance fût en acte pour lui. Ce n'est pas non plus la forme de la chose, en tant que connue dans la chose elle-même, car elle est hors de l'âme. C'est une forme en harmonie avec la chose connue. Car entre le principe formel de l'agent et le terme de l'action, il doit y avoir un rapport. Ce ne peut être qu'une ressemblance appelée espèce. C'est la chaleur qui est le principe formel de la caléfaction ; la vision est le principe formel de la vue de l'œil. L'existence de la forme dans la chose est dite *entitative*. Dans l'esprit, elle sera dite *intentionnelle* ou selon l'être représentatif.

Le terme *intentio* signifie connaissance ; l'intentionnel est ce qui s'y rapporte. L'intention première ressemble beau-

1. Cf. S. Aug. Solil. lib. I, c. 6. S. Th. I, q. XII. a. 4. c.
2. S. Bonav. in lib. IV. Sent. dist. XLIX, p. 2. a. 3. q. I resol.
3. S. Aug. de Trin. lib. XI, c. 2. S. Anselm. Monol. c. 62.
4. De Reductione Artium ad Theologiam. V. passim.

coup au résultat de l'acte d'attention simple. La seconde intention est la connaissance comparative. A chaque instant l'on trouve l'opposition de la ressemblance intentionnelle ou dans la pensée, avec celle des choses ou ressemblance réelle. Les choses ont donc un être physique et un être intentionnel; c'est celui-ci qui les rend intelligibles. L'image ou espèce du connu est dans le connaissant (*species cogniti est in cognoscente*). En d'autres termes, toute connaissance contient la ressemblance de la chose connue.

L'image est engendrée par le concours du connaissant et du connu. Les actes diffèrent selon que l'activité de l'esprit se réfléchit sur elle-même, ou se porte sur un autre objet. Une forme sensible détermine l'être physique. Une forme idéale détermine l'être intelligible. Celle-ci est l'imitation ou la reproduction de l'objet connu dans l'esprit qui connaît. Saint Augustin et saint Bonaventure l'expliquent comme une génération.

L'union de l'intelligence avec l'objet s'opère non pas par l'essence, mais par la forme. Cette forme intelligible est appelée espèce. Il y a une disposition inhérente à la faculté de connaître par laquelle celle-ci devient une image de l'objet connu. A l'état latent, c'est l'espèce impresse. Dans l'acte même de la connaissance, c'est l'espèce expresse. L'espèce et la connaissance doivent être distinguées; la première n'est que la cause formelle de l'autre.

Par rapport à l'âme, l'espèce ou forme intelligible est la cause qui rend la faculté de connaître active par l'union de la forme et de cette faculté : union qui constitue un seul principe vivant d'où procède l'acte. L'âme ne pouvant s'approprier rien d'hétérogène, la forme ou espèce doit répondre à sa nature. Par rapport à l'objet, l'espèce détermine l'âme à percevoir telle ou telle chose dont elle est la forme. Puisque les choses supérieures peuvent

être l'image des inférieures, le moins parfait reproduit d'une certaine façon le plus parfait. Il n'est donc pas nécessaire que la forme ou l'espèce d'une chose connue soit dans le principe connaissant comme elle est dans l'objet lui-même.

Ce principe a une immense portée. Par là les grands docteurs rompaient décidément avec Démocrite et Platon. A l'axiome : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ils ajoutent : il n'arrive rien dans l'intelligence qui n'y devienne intellectuel. Les sens sont chargés d'établir un rapport entre l'objet matériel et l'esprit immatériel. Ce rapport qui rend l'objet connaissable, ils l'établissent en dégageant la forme de l'objet. De là l'espèce impresse. Celle-ci s'épure progressivement pour devenir espèce expresse, puis espèce intelligible. On ne dira donc plus désormais que le semblable est connu par le semblable, mais que l'objet connu est dans le sujet connaissant selon le mode de ce sujet lui-même.

Un troisième principe vient achever toute cette théorie. La puissance de connaître est d'autant plus grande que le principe connaissant s'éloigne davantage de l'être matériel. *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis.*

De là trois moyens de connaître qui diffèrent pour les intelligences divine, angélique et humaine.

L'âme déchue est incapable d'intuition, il lui faut l'intermédiaire de l'espèce qui représente l'objet.

Les animaux ne connaissent que l'espèce sensible qui représente seulement les phénomènes extérieurs, les accidents par lesquels se manifeste l'objet particulier; la perception chez l'animal est inconstante et se transforme sans cesse comme ses objets.

Le principe formel qui fait agir étant de même nature que l'agent, si l'esprit est immatériel, l'espèce l'est aussi.

Mais l'esprit humain ne voit les choses que dans leur espèce; il appartient à Dieu seul de les voir en elles-mêmes, parce que seule la cause première et créatrice des choses contient éminemment leurs formes en soi [1].

Peut-on retourner contre les scolastiques ce principe : « le semblable est connu par le semblable? » Il semble tout d'abord qu'il n'y ait pas de milieu pour eux entre les idéalistes qui nient la possibilité de percevoir les corps, et les matérialistes qui font l'esprit corporel. La similitude du sujet et de l'objet n'est pas réelle quand on les considère en soi. Il faut, avant tout, se placer au point de vue de leur union dans l'acte de la connaissance. Informé alors par la similitude de l'objet, le sujet lui devient semblable. Et si l'on demande comment un corps matériel peut produire une espèce immatérielle, on peut répondre que l'organe, en tant que corporel, requiert l'action d'un objet corporel aussi; mais, en tant qu'informé par la vertu de l'âme, il reçoit cette action en conformité avec la nature de l'esprit.

L'impossibilité pour l'objet d'imprimer l'espèce dans le sens, n'est pas non plus à redouter pour l'animisme des vieux docteurs. Sans doute, les corps n'exercent pas d'action directe et immédiate sur l'esprit; et l'esprit, par contre, ne saurait rien recevoir du corps extérieur sans intermédiaire. Mais l'objet sensible agissant directement sur l'organe, et celui-ci étant animé, l'âme pâtit du côté de l'objet par le moyen du corps qu'elle informe. L'âme va pour ainsi dire au-devant de la passion corporelle [2]. Scot ira fort loin dans l'explication et le développement de cette pensée. Il dira : « Hoc igitur occurrere est *coagere* [3]. »

1. V. S. Bonav. in lib. Sent. Dist. III, part. 2. a. II. q. I resol.
2. V. S. Aug. de Mus. lib. VI, c. 9. n. 24.
3. Duns Scot in lib. I. Sent. Dist. III. q. 7. n. 36.

Quand ce sens a reçu l'espèce de l'objet, vient ensuite une opération nouvelle qui consiste à saisir l'espèce représentée. C'est la perception. L'espèce sensible n'étant pas l'objet de la connaissance, il est clair que le sens a besoin de tendre sa force vers la chose elle-même, et d'opérer dans ce sens sa conversion. Cette perception constitue proprement l'opération active de l'âme. L'intention du sens vers le sensible opère donc immédiatement la connaissance de l'objet, qui s'effectue médiatement d'ailleurs par l'action de l'objet sur le sens. Voilà pourquoi les scolastiques pouvaient dire avec Aristote que la connaissance est l'œuvre commune du sentant et du sensible. Saint Augustin [1] et les docteurs scolastiques avaient donc ouvert la voie à Leibniz pour réfuter le sensualisme. Écoutons le Docteur angélique : « Ipsa « visio, secundum rei veritatem, non est passio corpo« ralis, sed principalis ejus causa est virtus videntis [2]. » Ne croirait-on pas entendre la restriction fameuse : « Nisi « ipse intellectus » ?

Il résulte de la précédente exposition qu'il est impossible de confondre, sous peine d'erreur grave, les espèces immatérielles des scolastiques avec les idées images de Démocrite, les simulacres d'Épicure ou les représentations idéales de Locke. C'est le cas de rappeler aux philosophes contemporains qui s'y sont trompés cet aphorisme d'Albert le Grand : « Sensus per hoc quod species est « sensibilium, sensibilia *immediate* accipit [3]. » Il est bien établi que la représentation pour les scolastiques est immédiate et non pas médiate. D'après ces vieux maîtres, qu'on a parfois bien mal compris, l'objet sensible est saisi en lui-même. L'espèce, dans la vue, n'est pas ce

1. V. Solil. lib. I, c. 6. Cf. de Trin. lib. XI, c. 2.
2. De Ente et Ess. lib. I, c. 7.
3. In Eth. lib. IV, tract. II, c. 18.

que l'on voit, mais ce par quoi l'on voit : nous apercevons directement la couleur du corps. On avait pressenti les conséquences idéalistes de l'hypothèse qui fut plus tard préconisée par Locke. De là, dans la théorie de la connaissance, une définition qui suffit à prémunir contre le danger. L'espèce est appelée non pas *objectum quod*, mais *objectum quo* [1].

M. Hauréau constate que la question des intermédiaires corporels tient à celle des espèces incorporelles, et il en attribue l'invention à qui de droit, à Démocrite [2]. Il rappelle même que saint Augustin, dans ses Épîtres à Dioscorus, a réfuté avec vigueur le chef de l'École atomistique.

Citons, avec le docte membre de l'Institut, ce qui paraît se rapprocher le plus de cette doctrine au moyen âge (*voy*. Q. XCIII).

Q. XCIII. — Sequitur de differentia mediorum quæ satis manifesta est ex prædictis. Nam perspicuum pervium est medium [1] in visu. Sunt enim quædam corpora solida et superficialiter opaca, ut terra quam impossibile est visum pertransire. Sunt [2] pervia, ut aer, aqua, cristallus. Sunt superficialiter perspicua, sed secundum soliditatem opaca, ut aurum et argentum, quæ realiter [3] impertransibilia visui sunt; medium vero in visu perspicuum pervium, hoc est perspicuum secundum superficiem [4]. In auditu vero medium est aer : sed [5] dicendus exterior in quo fit sonus, interior [6]... auri, contentus intra folles aurium. In olfactu vero medium est vapor, qui emanat ab odorabili in modum subtilissimi fumi. In gustu vero [7], medium est humor salivalis. In tactu vero medium est caro cooperiens nervos. Si autem quæratur quare adhibita sint media in sensibus ut non perveniat sensus in cognitione [8] objecti sine medio, dicendum quod hoc est quum [9] sensibile oppositum super [10] sensum non sentitur.

1. Cf. H. Gandav. Summ. a. I, q. I, n. 7, 28; q. II, n. 15, 16. V. S. Th. I, q. LXXXV. a. 2. c.

2. Frat. et Mag. Joh. de Rup. Tractat. de An. cap. LXXXVI, de Mediis Sensuum.

1. Est. — 2. Etiam. — 3. Similiter. — 4. Et secundum profunditatem. — 5. Duplex. — 6. Connaturalis. — 7. Est. — 8. Cognitionem. — 9. Quia. — 10. Supra.

Sensus enim fit per receptionem speciei [1] et alicujus objecti, non per receptionem ipsius objecti secundum essentiam : si enim [2] sensus essentiam sui objecti reciperet, numquam esset sensus contrariorum ; ergo non est [3] et videre album et nigrum, et [4] tangere calidum et frigidum ; quod patet : nam si in oculo reciperetur essentia albedinis, jam nisi alteratur esset nec esset susceptivus [5] nigredinis ; sed constat quod non alteratus oculus recipit videndo albedinem et nigredinem. Si ergo recipit [6] secundum essentiam in eodem. Relinquitur ergo aut quod non erit suscipiens nisi tantum alterius contrariorum, aut quod non recipietur color ab oculo secundum essentiam, sed secundum speciem [7] et similitudinem. Superest hoc [8] ergo quod [9] non recipitur a sensu nisi species objecti ; apposita enim sensilis essentia supra sensum, ut coloratum supra oculum, non sentitur : necessarium [10] fuit medium in quolibet sensu.

De viribus cognitivis per quinque differentias. Per quinque differentias aliter dividit Augustinus vires cognitivas : videlicet in sensum, imaginationem, rationem, intellectum et intelligentiam... Est autem sensus, sicut dicit Augustinus, illa vis animæ quæ rerum corporearum [11] percipit formas præsentes. Imaginatio vero est vis animæ quæ rerum corporearum percipit formas sicut [12] absentes : sensus namque formas in motu [13] percipit [14], imaginatio extra materiam, et eadem vis quæ exterius formata sensus dicitur, usque ad intimum traducta imaginatio vocatur ; et intellige eadem in genere cognitionis sensitivæ. Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturam [15], formas, differentias [16], principia, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corpus [17] in ratione subsistentiæ. Abstrahit enim a corporibus illa scilicet quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione ; nam [18] non corporis secundum quod corpus est corpus ; nullum utique est corpus nisi [19] singulare. Intellectus vero est vis animæ quæ invisibilia percipit creata, sicut angelos, dæmones, animas et omnem spiritualem creaturam. Intelligentia vero est vis animæ quæ cernit ipsum verum et incommutabilem [20], Deum scilicet. Sic ergo anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia vero spiritum increatum. Hujus distinctionis ratio [21], in se manifesta est. Nota quod [22] tres ultimæ differentiæ, scilicet ratio, intellectus et intelligentia, comprehenduntur sub virtute intellectiva, sive rationali. Cujus virtutis nota triplicem actum, secundum Augustinum [23], investigare, discernere et retinere : secundum investigationem est ingenium ; secundum discretionem [24], ratio ; secundum retentionem, memoria [25]...

1. Vel similitudinis. — 2. Reciperet. — 3. Esset. — 4. Vel. — 5. Receptivus. — 6. Ea. — 7. Suam vel. — 8. Præter hæc. — 9. Quia. — 10. Ergo. — 11. Corporeas. — 12. Sed. — 13. Materias. — 14. Sed. — 15. Naturas. — 16. Et propria. — 17. Corporea. — 18. Natura enim. — 19. Scilicet. — 20 Ms. B. incommutabile bonum. — 21. Hujusmodi divisionis ratio. — 22. Sicut dictum est. — 23. Scilicet. — 24. Secundum rationem discretio. — 25. Secundum memoriam retentio.

Remarquons surtout la fin du passage où l'auteur résume le système. Peut-on en tirer cette conclusion que l'image est matérielle ? Certainement non. M. Hauréau l'avoue, ce n'est pas à Jean de la Rochelle qu'il faut imputer les imaginations des péripatéticiens trop enclins à appliquer à la théorie de la connaissance tous les principes émis dans le Traité du Ciel. « Cette théorie est assurément indécise ; ce ne sont pas là les assertions énergiques de Démocrite, de Gassendi et de Locke sur la réalité concrète de ces corpuscules intermédiaires, qui sont dits émaner des objets et aller vers les sens : il n'y a même ici, il faut le reconnaître, aucune thèse de réalités chimériques, et Jean de la Rochelle ne doit pas être compté dans le nombre des prétendus péripatéticiens qui, remplissant l'espace de petites matières insensibles, de vains fantômes, ont porté le trouble dans la théorie de la connaissance en voulant expliquer le plus manifeste et en même temps le plus mystérieux des phénomènes; mais, enfin, il se trouve, dans le passage cité, cette déclaration féconde en conséquences : « Le sens ne parvient pas sans intermédiaire à la connaissance de l'objet »; et une de ces conséquences la plus prochaine, on l'avoue, est que toute perception étant une réception, et le sens, ne recevant pas l'objet, en reçoit l'espèce, l'image. Que cette déclaration soit donc prise pour le premier et non pour le dernier mot d'un système, et qu'on en tienne compte à ce titre, en attendant ce qui doit être dit plus tard. »

Nous avons le regret de ne pouvoir admettre la dernière assertion de l'éminent auteur de l'Histoire de la Scolastique. Relisons avec lui ce passage où il voit avec raison les prémisses de la doctrine du moyen âge : « Suivant saint Augustin, les énergies cognitives sont au nombre de cinq : le sens, l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence..... Le sens est cette faculté de

l'âme qui perçoit les formes présentes des choses corporelles. L'*imagination les perçoit au contraire comme absentes.* Ainsi les objets du sens sont dans le mouvement, tandis que l'imagination s'exerce au delà de la matière, *extra materiam;* mais, au fait, c'est la même énergie qui, recevant les formes extérieures, s'appelle le sens, et qui, les ayant transmises au dedans, *ad intimum traducta*, prend le nom d'imagination. Notons bien que le sens et l'imagination appartiennent en genre, à la connaissance sensible. Quant à la raison, c'est cette énergie de l'âme qui perçoit la nature des choses corporelles, les formes, les différences, les principes, les accidents, c'est-à-dire tous les universaux incorporels, mais toutefois *ne les perçoi pas comme subsistant hors des corps* [1]..... Le propre de l'intellect est de percevoir les choses insensibles créées, comme les anges, les démons, les âmes et toute créature spirituelle. Enfin, l'intelligence contemple Dieu dans son immuable vérité. Ainsi l'âme perçoit par les sens les corps ; par l'imagination, les images représentatives des corps; par la raison, les natures des corps ; par l'intellect, les esprits créés; par l'intelligence, l'esprit incréé. »

M. Hauréau possède une érudition trop étendue et trop pénétrante pour se tromper sur l'attribution exacte du traité *De anima et spiritu.* Il rend donc à chacun le sien en déclarant que l'évêque d'Hippone n'est point l'auteur de ce traité. Mais il ajoute que Jean de la Rochelle ne s'est point trompé en alléguant l'autorité de saint Augustin en faveur des idées-images; que Malebranche, dans ses réponses à Arnauld, a cité un grand nombre de passages de ce Père contenant expressément la même doctrine que le fragment du traité *De anima et spiritu.* A ceci nous ré-

1. Il y a ici deux leçons différentes selon les mms. étudiés, ou selon les savants qui les transcrivent. Nous nous sommes déjà prononcé à ce sujet.

pondrons : que la même doctrine y soit exprimée, nous n'en doutons pas. Mais la question est de savoir comment cette doctrine doit être interprétée. Or, sur ce point, nous sommes obligés de nous séparer de M. Hauréau, et nous croyons que la critique du docteur Reid porte à faux. L'hypothèse qui lui sert de base n'est nullement justifiée par l'étude des textes. Quoi donc! Arnauld aurait soutenu contre Malebranche « que nous percevons les choses extérieures immédiatement », en elles-mêmes! Et comment concilier cette thèse avec cette autre, « que toutes nos perceptions sont des modifications essentiellement représentatives » ? Pourquoi donc déclare-t-il à chaque instant qu'il nie l'existence des idées considérées comme des êtres distincts de l'acte même de perception [1] ? Si le docteur Reid avait pu concevoir une théorie de la perception où l'idée n'est pas distinguée de sa connaissance, et où l'on n'attribue pourtant à l'esprit aucune connaissance immédiate du monde extérieur, il n'aurait point commis cette faute. Mais loin de là, selon la remarque de sir W. Hamilton, il suppose : « 1° qu'Arnauld donnait comme lui la réalité matérielle pour objet immédiat à l'acte contemplatif dont il distinguerait les idées ou êtres représentatifs ; 2° qu'il assignait à la perception comme objet immédiat, non pas la réalité externe, mais l'idée, c'est-à-dire l'acte de l'esprit qui représente cette réalité ». A ce second moment, Reid ne voit dans Arnauld qu'un transfuge, abandonnant la première thèse, qu'il croirait désormais insoutenable. Mais il y a un milieu entre l'opinion qui rejette les idées considérées comme quelque chose de différent de la pensée, et la doctrine écossaise de la connaissance immédiate de la matière. Reid n'a pas aperçu ce moyen terme. D'accord ; mais il n'en existe pas

1. V. Œuvres d'Arnauld, T. XXXVIII, p. 187, 198, 199, 389.

moins. Admettrons-nous maintenant qu'avec des vues aussi divergentes, l'écrivain de Port-Royal et le philosophe écossais portèrent sur le système scolastique les mêmes appréciations, l'attaquèrent au nom des mêmes principes et avec les mêmes armes ? Non, la méprise de Reid au sujet d'Arnauld n'est pas la plus singulière. Il a encore moins pénétré, si cela est possible, le sens de la théorie scolastique de la connaissance. Son livre est un chef-d'œuvre de dialectique philosophique ; mais sous le nom des grands docteurs du moyen âge, ne nous y trompons pas, c'est Démocrite, Gassendi et Locke qu'il a réfutés.

Accorderons-nous maintenant que saint Augustin considéra le premier l'imagination comme un intermédiaire entre les sens et la raison, comme une sorte de raison continuée ? Si Jean de la Rochelle le cite à cet endroit, c'est qu'il expose dans un certain nombre de chapitres à part la théorie augustinienne. Mais Aristote lui est assez familier pour qu'il n'attribue pas à saint Augustin, d'une façon exclusive, des vues qui sont aussi celles du philosophe de Stagire. Il a vu dans ses ouvrages, en effet, que les différences résultant de la présence ou de l'absence des objets sensibles, suivant qu'à leur image ou idée (αἴσθημα), vient se joindre la notion du passé ou de l'avenir, l'on en vient à attribuer à la puissance sensitive l'imagination, la mémoire, l'espoir, l'attente. Par là cette faculté confinerait à la raison. Selon Aristote encore, la puissance sensitive devient les objets et passe à l'acte sans sortir d'elle-même, sans cesser d'être ce qu'elle est. De plus, une passion semblable mérite le nom d'action. Il ne peut être question d'ailleurs de similitude avec les objets. Ce ne sont pas les objets eux-mêmes qu'elle reçoit, mais leurs formes ou qualités, et non pas leur matière. On peut citer l'exemple de l'anneau d'or imprimé

sur la cire, où il ne laisse que sa forme. La sensibilité en acte est appelée forme des choses sensibles, parce qu'elle est semblable à la forme de son objet.

Aristote est ainsi compris et interprété par les juges les plus compétents. Citons entre autres M. Ch. Waddington. « L'acte de l'objet senti étant identique à l'acte du sujet qui sent, il en résulte que c'est la même faculté qui, en percevant son objet, perçoit sa propre opération. La sensibilité devenant semblable à ce qu'elle connaît en acte, devient par là perceptible à elle-même en quelque façon, et c'est alors que sa connaissance est exacte ou légitime (ἀκριβής) et son acte complet; car pour l'être qui en est doué, sentir qu'il sent, c'est être [1] ».

Il y a de la raison dans la sensation, puisqu'il y a de l'être. N'est-il donc pas permis de conjecturer que des liens plus étroits encore uniront l'imagination et la raison dans la même théorie? En effet, la sensation est remplacée bientôt par un acte semblable. L'objet perçu tout à l'heure est absent ; et pourtant, il reste quelque chose dans l'âme ; ce ne peut être qu'une forme, une idée sensible qui devient un objet de perception dans le sens commun. L'idée sensible prise pour image de son objet, quand la sensibilité éprouve un mouvement analogue à celui qu'y produirait la chose elle-même, fait entrer en exercice une faculté nouvelle : l'imagination. La notion de temps permet à l'imagination de se transformer en souvenir, et de l'habitude de faits semblables naît la mémoire. Ou bien, si, au lieu d'être considérée dans le passé, l'image est projetée dans l'avenir, l'espoir, l'attente se produisent.

Puisque la représentation en acte est le dernier terme

1. De l'âme humaine. Études de psychologie. Leçons faites à la Sorbonne (2e série) par Ch. Waddington.

auquel la sensation puisse s'élever, et n'est déjà plus une forme sensible, elle domine dans cette forme, en ce sens que celle-ci avait une matière, tandis que la représentation en acte en est dépouillée... Ne contenant en acte que la forme sensible de l'objet particulier et individuel, l'image a, en puissance seulement, la forme intelligible et la pensée.

La sensibilité parfaite chez l'homme (εὐαισθητότατος) lui permet de s'élever à la raison. C'est précisément l'imagination qui marque la transition de l'une à l'autre. En somme, saint Augustin n'a donc pas tenu un langage bien différent de celui d'Aristote. Tous deux sont en parfait accord pour démontrer, bien longtemps avant Reid, que ce qui nous paraît, est vrai tel qu'il nous paraît, quand, où, et comment il nous paraît. C'est-à-dire que la perception atteint avec certitude son objet propre [1]. Sur ce point comme sur tant d'autres, les scolastiques avaient bien compris et bien suivi leurs leçons.

La vision intellectuelle ne trompe jamais, dit Jean de la Rochelle. Voyons le développement de cette proposition dans le texte de M. Hauréau :

« Intellectuali visione nunquam fallitur anima. Aut « enim intelligit anima quod verum est, aut si verum non « est, non intelligit. In visione autem corporali sæpe fal« litur anima, cum in ipsis corporibus fieri putat quod fit [2] « in corporis sensibus, sicut navigantibus videtur moveri « terra quæ stat [3], et intuentibus cœlum sidera stare « quæ moventur, et divariatis oculorum radiis res una « habere duas formas, ut unus homo duo capita, et in « aqua ramorum fractus et multa hujusmodi. In visione « autem spirituali, seu imaginaria, aliquando fallitur et

1. V. Mét. l. IV, ch. 5 et 6 ; l. VII, ch. 15, etc.
2. Sit. — 3. Stans est.

« illuditur anima, aliquando non; nam aliquando videt « vera, aliquando falsa, aliquando perturbata, aliquando « tranquilla. Certum namque est hanc esse in nobis spiri- « tualem naturam qua corporum similitudines aut for- « mantur aut formatæ ingeruntur [1] sive quum præsentia « aliquo corporis sensu tangimus, et continuo eorum « similitudo in spiritu formatur ; sive quum absentia jam « nota et quæ non novimus cogitamus. Innumerabilia enim « pro arbitrio nostro et opinione nostra fingimus quæ non « sunt, aut esse nesciuntur [2] ».

Ce passage, qu'on l'attribue ou non à S. Augustin avec notre docteur, ne renferme pas moins en substance la distinction fameuse des facultés perceptives et des facultés inductives, l'ingérence de ces dernières expliquant toutes les erreurs dont l'esprit humain est capable. Quel que soit le but de l'auteur, il admet implicitement, avec Aristote, que la sensation elle-même ne nous trompe pas sur son objet propre; mais qu'il faut bien distinguer de la sensation, la faculté de concevoir [3]. Il a donc vaguement entrevu la lumineuse distinction qui devait tant contribuer à la fortune de l'Ecole écossaise.

Quant à la proposition principale, elle est toute cartésienne. On a peine à s'expliquer que cette vision intellectuelle, une fois proclamée infaillible, n'ait pas été reconnue comme critérium de la vérité. C'est sans doute que ce qui nous semble aujourd'hui un passage facile, était autrefois un abîme, et il ne fallait pas moins que le génie de Descartes pour le franchir.

Jean de la Rochelle indique l'ordre de l'abstraction de

1. Imprimuntur. — 2. Noscuntur.

3. Nous aimons mieux traduire φαντασία par faculté de concevoir que par idée sensible. Nous avons contre nous l'autorité de MM. Pierron et Zévort (V. Trad de la Mét. T. I, p. 135). Mais notre expression est justifiée par l'ensemble de la doctrine péripatétique.

la forme corporelle d'après Avicenne. Il suffit de cette simple énumération pour le venger ici de l'accusation portée si souvent contre les scolastiques. Ils auraient, dit-on, appliqué à tous les genres de connaissances la méthode mystique. Or notre auteur nous signale à l'origine de toutes nos opérations le sens extérieur; en second lieu, le sens intérieur ou imagination ; ensuite, le jugement qui appréhende les intentions sensibles : bonté, malice; convenance, disconvenance. Enfin, la vertu intellective appréhende seule l'universel, en le séparant de toute qualité, quantité, situation, singularité. Un exemple non moins probant est celui de Robert de Lincoln avouant que la connaissance dégagée des sens n'appartient en ce monde qu'à des élus affranchis par l'amour de tout contact avec les fantômes des choses corporelles. Mais, dit-il, la pureté du regard de l'âme étant troublée par ce corps corrompu... la raison ne connaît l'essence de l'universel déterminé en acte (*hoc esse universale in actu*) qu'en la dégageant, par le moyen de l'abstraction, de la multitude des individus, et elle se trouve alors en présence de l'un et du même, recueilli, suivant son jugement, d'un grand nombre de singuliers. C'est ainsi que, par le moyen des sens, on dépiste (*venatur*) l'universel dégagé de ses particuliers [1].

Selon l'observation de M. F. Morin, l'étude de la théorie scolastique de la connaissance nous porterait plutôt a y voir le sensualisme. Mais nous devons nous tenir en garde contre cet autre excès. Il ne faut pas se contenter d'envisager tour à tour les points extrêmes d'une théorie, mais bien l'embrasser dans son ensemble.

Une élaboration successive de la connaissance sensible permet à la fantaisie, à la mémoire, à la comparaison, à l'abstraction, de la perfectionner. En passant de l'indivi-

1. V. B. Hauréau, T. I, p. 464.

duel à l'universel, de la matière aux essences, de la puissance à l'acte, elle induit. Elle se trouve elle-même en tant que principe, se voit, se connaît à titre d'essence pure, c'est-à-dire séparée et immortelle. Par là elle touche au divin. La participation du divin : tel est le caractère de la pensée. On verra, dans les Derniers analytiques [1], comment la connaissance est autre chose qu'une sensation

Formæ[1] quæ sunt per considerationem abstractæ, sunt formæ quibus cognoscuntur corporalia et ea quæ in corporibus fundantur. Cum enim natura intellectus superior sit rebus corporalibus, et proprietatem[2] habet super corporeas[3] formas miro modo, et[4] abstrahendi eas vel apprehendendi ; abstrahit enim eas primo a sensibus, præterea ab imaginatione et conditionibus mobilibus[5] omnibus, ut figura, situs, et hujusmodi : et sic expolitis[6] omnibus conditionibus materiæ et singularis substantiæ[7] accipit eas abstractas et universales communes, immutabiles[8], ut genera, species, differentias[9], propria, accidentia. Abstractis autem ista fit non actione, sed consideratione. Ordinem autem abstractionis formæ corporalis, secundum Avicennam, est dividere[10] hoc modo : sensus enim exterior, ut visus, non suscipit formam quæ est in motu, sed similitudinem vel ei similem ; tamen non comprehendit eam nisi præsente motu, vel forma existente in motu[11] : sensus vero interior et[12] imaginatio abstrahit formam majore abstractione, quam[13] comprehendit formam etiam absente materia ; videlicet[14] cum imaginatio non denudat ipsam formam ab accidentibus materiæ, ut figura[15], situs et hujusmodi, sub quibus comprehendit eam. Æstimatio autem parum transcendit illum ordinem abstractionis. Apprehendit enim formas quæ sunt intentiones sensilium[16], non secundum se similitudines[17] habentes cum formis mobilibus[18], ut bonitas, malitia, conveniens et[19] inconveniens ; sed tamen non apprehendit æstimatio hanc formam expolitam[20] ab omnibus accidentibus materiæ, eo quod particulariter apprehendit eam et secundum naturam propriam, et per comparationem ad formam sensilem[21] imaginativam, sicut patet ex prædictis. Virtus vero intellectiva apprehendit formam corporalem et denudat a motu[22] et ab omnibus circumstantiis materiæ, et ab ipsa sin-

1. Lib. II, cap. IX.

1. Vero. — 2. Potestatem. — 3. Corporales. — 4. Vel. — 5. Materialibus. — 6. Expoliatis. 7. Subsistentiæ. — 8. Immateriales. — 9. Per propria vel accidentia. — 10. Videre. — 11. Materia. — 12. Vel. — 13. Quia. — 14. Sed tamen. — 15. Figuræ. — 16. Sensibilium. — 17. Similitudinem. — 18. Materialibus. — 19. Vel. — 20. Expoliatam. — 21. Sensibilem. — 22. Materia.

transformée pour qui sait distinguer la priorité logique et rationnelle de l'antériorité dans le temps. Les opérations, telles que l'idée sensible, l'image, le souvenir, la comparaison, l'expérience et l'abstraction, ne sont pas des causes véritables, mais seulement des conditions d'une vie supérieure, de la vie de la pensée ; et quand il pose les principes au-dessus de toute induction et de toute pensée, il établit l'antériorité des jugements rationnels dominés par le principe de contradiction.

La difficulté sérieuse de cette théorie, c'est de savoir s'il y a identité entre l'intellection et l'intelligible. Lorsque cette question s'est posée à propos de la connaissance sensible, nous avons vu que les scolastiques avaient été assez heureux pour l'expliquer par un principe capable de les délivrer du péril de la doctrine de l'identité. Ici la situation est plus grave encore. En saisissant l'objet intellectuel, connaissons-nous autre chose que nous-mêmes? La conscience se confond-elle avec la raison ? Suffit-il de penser le divin pour devenir le divin lui-même ? Ou bien est-ce le divin qui s'humanise et descend en nous ? Il y a dans la certitude et la simplicité de l'opération de la conscience une perfection relative bien remarquable. Mais qu'il y a loin de ce degré à la perfection absolue de la pensée de la pensée. Seul, l'Être infini, qui la réalise, trouve dans la conscience l'immensité d'une connaissance que rien ne saurait borner.

gularitate, et sic apprehendit ipsam nudam et simplicem et universalem [1], sicut cum apprehenditur homo qui prædicatur de pluribus et una communis natura, et sequestrat eam intellectus ab omni qualitate et quantitate, situ, ubi, et singularitate. Nisi enim sic consideratione denudaretur, non posset intelligi ut communis qui [2] diceretur de omnibus. Hæc ergo est differentia in ordine abstractionis [3] formæ corporis : primo in sensu, secundo in imaginatione, tertio in æstimatione, quarto in intellectu.

1. Verbi gratia. — 2. Quæ. — 3. Corporalis.

Quel sentiment profond, quel frémissement et quel trouble religieux, inconnus des philosophes de nos jours, les scolastiques durent éprouver lorsqu'à cette question : « Qu'est-ce que l'intellection pure ou l'intellect en acte ? » saint Jean et saint Augustin répondaient : « C'est Dieu. » Quelle admiration ils durent éprouver, en pensant qu'avant ces saints Pères, un philosophe païen, Aristote, avait répondu : C'est le divin, principe des principes, pensée de la pensée, c'est Dieu lui-même! La participation du divin était imposée à Aristote par son propre système. En effet, l'intellect inné, étant l'œuvre de la nature, ne peut s'élever par lui-même à l'acte surnaturel de la pensée, lumière supérieure d'où naît l'intellection pure et l'habitude de la pensée. Dieu parle en nous; qui peut donc l'entendre et l'écouter, sinon notre âme individuelle ? Si nous cessons à un moment de nous distinguer de ce qui nous donne à la fois l'être et la lumière spirituelle, c'en est fait de la conscience, elle se transforme ou plutôt s'abîme dans je ne sais quelle faculté. Quel nom lui donner en effet ? La conscience qui s'aliène et qui s'oublie mérite-t-elle de s'appeler raison ?

Penser, c'est devenir la chose qu'on pense. Voilà le principe qu'Aristote ne perd jamais de vue. Mais, sans un germe d'activité interne, comment aurions-nous part à l'intellect divin ? D'un autre côté, l'intelligible peut-il être étudié avant la pensée, et connu sans elle ? Quand on est devenu l'intelligible et qu'on le pense, cesser de se penser soi-même, c'est ne plus penser. Combien serions-nous loin du premier intelligible : νόησις νοήσεως! Non-seulement nous ne pouvons prétendre à devenir ce qu'il est, mais nous ne lui ressemblons pas; mais un abîme nous en sépare. On nous promettait la participation, et l'imitation elle-même nous est interdite.

On a tant et tant parlé des conclusions dangereuses où

la doctrine d'Aristote avait entraîné les Averrhoïstes, que nous aimons mieux traiter purement et simplement notre sujet. Les allusions suivront d'elles-mêmes.

Faut-il entendre la pensée de saint Augustin et de saint Jean dans le sens de la pensée d'Aristote? Pour attribuer à saint Augustin cette pensée : l'intellect, c'est Dieu, notre docteur se fonde sur un texte des soliloques : « Sicut in isto sole tria advertimus, scilicet : quod est, « quod fulget, quod illuminat ; sic in secretissimo Deo « tria intelligere debemus : quod est, quod intelligit, « quod cætera intelligere facit. Si ergo Deus est intel- « lectus intelligere faciens, ergo est intellectus agens [1]. » Le premier chapitre de saint Jean confirmerait cette opinion en faisant de l'intellect agent le fils de Dieu. La doctrine de l'École, et celle de saint Augustin lui-même, ne nous paraît pas se prêter à cette interprétation. L'évêque d'Hippone a dit, en effet : « Non aliquid aliud quam anima, « sed aliquid animæ est intellectus [2]. » Il aurait donc, au fond, exprimé la même vérité que le Psalmiste : « Quod « autem intellectus agens non sit separatus a substantia « animæ, immo sit quædam differentia virtutis partis « intellectivæ probatur par Psalmistam : signatum est « super nos lumen vultus tui, Domine, etc. Igitur est in « suprema parte animæ, et propter hoc dicitur super « nos est signatio luminis similitudinis divinæ. Habemus « ergo lumen impressum a creatione ad cognoscenda in- « telligibilia ; sed hoc est quod dicimus intellectum « agentem [3]. »

Bien des philosophes, tout en écartant la doctrine panthéiste de l'Allemagne contemporaine, veulent conserver cette proposition : Dieu est la lumière intelligible de

1. Joh. de Rup. Tractat. de An. cap. CXVI.
2. Tract. XV in Johann. c. 4. n. 19.
3. Joh. de Rup. de An. cap. CXVI.

l'esprit humain. Ils s'expliquent alors en disant qu'il fait les choses intelligibles en puissance, nous communique quelque chose de cette lumière, par laquelle il voit lui-même les raisons de chaque être, et nous conserve enfin l'intelligence avec toutes nos autres facultés. Mais de ce que Dieu est, en ce sens, la cause première de l'humaine intellection, s'ensuit-il que la lumière de nos idées soit la même que la lumière incréée de Dieu ? Telle n'est pas la doctrine de saint Augustin, dont s'inspirent saint Thomas et saint Bonaventure : « Hoc lumen non est « lumen illud, quod Deus est ; hoc enim creatura est, « Creator est ille ; hoc factum, ille qui fecit ; hoc denique « mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nes- « ciebat, et reminiscitur quod oblitum erat ; illud autem « incommutabili voluntate, veritate, æternitate persistit, « et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, « lex amandi [1]. »

C'est là, sans doute, l'un de ces passages qui inspirèrent à saint Thomas la doctrine qu'il opposait aux erreurs de son temps : « Dicimus quod lumen intellectus agentis, « de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate im- « pressum a Deo..... Sic igitur id, quod facit in nobis in- « telligibilia actu per modum luminis participati, est « aliquid animæ, et multiplicatur secundum multitu- « dinem animarum, et hominum. Illud vero, quod facit « intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum « separatum, quod est Deus [2]. »

La proposition de Denys, relatée par Jean de la Rochelle, est traitée par lui comme accessoire. Il ne la repousse pas, mais la met à son rang dans l'explication qu'il propose lui-même : « Respectu igitur hujus virtutis

1. Contr. Faust. lib. XX, c. 7.
2. Qq. dispp., q. unic. de Sp. cr. a. 10. Cf. Bonav. In lib. II. Sent. Dist. XXIV, part. I, a. 2, q. 4, resol.

« summæ et respectu horum intelligibilium, quæ exce-
« dunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus in-
« tellectus agens ; et hujus illuminatio est gratiæ infusio
« ad contemplanda divina. Ad cognoscendum vero ea quæ
« sunt juxta se ut sunt angelicæ essentiæ, virtutes et
« operationes, indiget anima revelatione angelica sive
« instructione ; et in hac comparatione posset dici angelus
« intellectus agens [1]. »

Aristote n'avait pu dire exactement de quelle manière et en quelle mesure nous participons du divin. Personne ne songe à s'en étonner. Il semble que la raison n'ait pas fait un progrès sensible dans cette voie depuis le philosophe grec. Jean de la Rochelle voit une telle distance entre Dieu et l'homme, qu'elle ne saurait être diminuée, pense-t-il, sans l'action de la grâce divine. Ces propositions n'infirment en rien la théorie d'un intellect personnel. A une démarche de l'esprit, désireux de s'élever à la contemplation des choses éternelles, Dieu peut répondre par la grâce. Il ne s'ensuit nullement une absorption de la conscience dans une raison universelle et impersonnelle. Nous ne croyons pas être infidèle à l'esprit de Jean de la Rochelle et de son École, si nous ajoutons qu'à la grâce répond l'amour auquel nous devons non-seulement l'intelligence, mais une sorte d'expérience intime du divin.

Pour se connaître elle-même, l'âme se suffit. Elle se saisit et se voit d'autant mieux, qu'elle pénètre jusqu'à la volonté, la liberté et l'amour, fonds intime de l'être.

En vertu du principe péripatétique, l'inférieur est contenu dans le supérieur, l'âme connaît le monde sans recourir à la lumière d'une substance séparée. La lumière interne de l'intellect agent qu'elle porte en elle-

1. Joh. de Rup. Tractat. de An. cap. cxvi.

même lui suffit : « Ad cognoscenda vero ea quæ sunt « infra se, non indiget similiter lumine intelligentiæ quæ « sit extra se. Cum enim natura intellectus humani supe- « rior sit rebus corporalibus, superior etiam incorpora- « libus quæ sunt in ipsa ut in subjecto..... non est ne- « cessaria illuminatio substantiæ separatæ, sed sufficit « lumen internum quod est intellectus agens, vis animæ « suprema..... »

Ainsi l'intellect agent, séparé, lorsqu'il s'agit de connaître les natures supérieures, n'abolit pas la conscience, ne détruit pas la personnalité humaine qu'il élève à lui, parce qu'elle se conforme aux lois supérieures de la liberté et de l'amour. En second lieu, l'intellect séparé est considéré comme une hypothèse superflue dans le système des connaissances qui ont pour objet l'âme et le monde. Nous sommes donc bien loin de la raison impersonnelle et immanente; nous sommes bien loin des espaces intelligibles et de la vision de toute chose en Dieu [1].

L'intellect patient se présente sous quatre aspects divers. Il peut s'appeler matériel, habituel, acquis en habitude, parfait en usage.

Le premier est comparable à la puissance ou faculté

1. Les Docteurs du XIII[e] siècle possédaient les vrais principes psychologiques. On en peut tirer de ce chapitre une nouvelle preuve. Voyons, par exemple, l'attitude d'un grand philosophe contemporain en face des vieux maîtres dont il se crut trop souvent l'interprète fidèle. Gioberti prétend que l'esprit humain voit et comprend les choses à la lumière incréée de Dieu, grâce à un lien mystérieux entre son intelligence et l'intelligence divine. Mais la distinction bien tranchée établie par les scolastiques entre l'intelligence divine et la conscience humaine, a pour effet d'éviter d'abord le panthéisme, et de ruiner ensuite par les bases l'ontologisme de Gioberti, fondé sur ce principe que la lumière intelligible de Dieu serait celle à travers laquelle l'âme devrait se voir elle-même. Peut-on imaginer une doctrine plus opposée à celle de saint Augustin, de saint Thomas, de saint Bonaventure, et en général de tous les grands Docteurs?

d'apprendre à écrire, chez un enfant qui ne s'y est jamais exercé. Cet intellect ressemble à la matière première, sujette à recevoir toutes les formes, sans en avoir aucune par elle-même.

Le second ressemble à la faculté qui se développe par l'exercice chez l'adulte qui apprend à écrire. Il y a là une puissance disposée. L'intellect croit alors aux principes connus par soi, comme celui-ci, par exemple : le tout est plus grand que la partie.

Le troisième est représenté par un écrivain consommé dans son art. Dans cet état, l'intellect possède les conclusions qui suivent les principes, mais sans les considérer actuellement.

L'emblème du quatrième, enfin, serait l'écrivain habile qui exerce son art. L'intellect considère alors en acte toutes les parties de la science.

Au moment où l'intellect possible s'actualise, il prend le nom d'intellect formé. L'intellect agent l'éclaire et l'ordonne : « Operatio intellectus agentis est illuminare « sive lumen intelligentiæ diffundere super formas sen- « sibiles existentes in imaginatione sive æstimatione, et « illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis « materialibus, et abstractas copulare sive ordinare in « intellectu possibili [1]. »

De là suit l'opération de l'intellect possible.

La première porte sur les quiddités : qu'est-ce que le tout ? qu'est-ce que la partie ? les idées simples ? La seconde a pour objet les complexions premières, les principes, les axiomes du genre de celui-ci : un tout quelconque est plus grand que sa partie.

La troisième porte sur les conclusions. Exemple : un tout continu est plus grand que sa partie.

1. Joh. de Rup. de An. cap. CVII.

Ces différentes démarches de l'esprit nous montrent en action le procédé inductif tel que l'entendent Aristote et les scolastiques. Ceux-ci le définissaient en disant : « Pro-« cedit a singularibus sufficienter numeratis ad univer-« salia. » Là était en substance la doctrine développée dans les Derniers Analytiques (l. II, ch. 19) : « Les facultés qu'on vient de définir (il s'agit de l'imagination, de la mémoire et de l'expérience) ne sont donc pas innées, et elles ne proviennent pas non plus de facultés supérieures, puisqu'elles ont pour point de départ la sensation....

« Lorsqu'une fois la notion de quelque chose d'identique s'est arrêtée dans l'âme, elle a un premier universel : en effet, c'est bien sur l'être particulier que porte la sensation ; mais elle y atteint l'universel, l'homme, par exemple, en général, et non pas seulement cet individu homme, Callias. Ces premières idées servent de point d'arrêt jusqu'à ce que s'arrêtent à leur tour les idées indivisibles et universelles : ainsi l'on s'attache à une certaine espèce du genre animal, jusqu'à ce que la notion de ce genre lui-même soit dégagée ; puis de là on s'élève plus haut et de la même manière. On le voit donc, c'est par l'induction seulement que nous connaissons les primitifs ; c'est en effet par ce procédé que la sensation elle-même procure l'universel. »

Voilà pour l'induction prise dans le sens qu'avait alors cette expression.

Le passage où l'auteur prétend caractériser le procédé syllogistique (*viam syllogismi*) est très-obscur, à notre avis, et l'on s'expose peut-être à se méprendre sur ce mode d'opération [1], si l'on ne le regarde pas à la lumière des

1. Modus operationis respectu formarum quæ non indigent abstractione sicut virtutes et scientiæ, et alia quæ sunt in anima sicut in subjecto.

derniers Analytiques : « Maintenant, parmi les facultés raisonnables par lesquelles nous atteignons la vérité, les unes sont toujours vraies, tandis que les autres admettent quelquefois l'erreur, comme, par exemple, l'opinion et le raisonnement ; la science et l'intellect sont éternellement vrais, et nulle autre faculté que l'intellect n'est au-dessus de la science. Or les principes, étant plus notoires que les démonstrations, ne sauraient être donnés par la science, puisqu'elle procède toujours par voie de raisonnement ; et comme il n'y a rien qui soit plus vrai que la science si ce n'est l'intellect, c'est par lui que sont connus les principes : cela résulte de tout ce qui précède et aussi de ce que, la démonstration ne pouvant être le principe de la démonstration, la science n'est pas non plus le principe de la science. Si donc nous n'avons en dehors de la science aucune autre faculté infaillible, c'est l'intellect qui est le principe de la science. C'est donc le principe lui-même qui s'applique au principe, et ce principe connu tout entier nous fait tout connaître. »

Jean de la Rochelle conclut le chapitre CXVII en disant : *sed cum sint in anima, aut possunt esse secundum rem, non indigent speciebus quibus cognoscantur quæ non sunt ipsæ res.*

On ne saurait désigner en termes plus explicites l'acte de cette vue immédiate, dans lequel l'âme saisit ses puissances. Personne n'a posé plus nettement la perfection de l'opération de la conscience où le sujet et l'objet se mêlent sans se confondre et constituent l'équation parfaite qui est le type de la vérité.

Nous ne nous étendrons point sur la théorie empruntée à saint Augustin ; mais nous y noterons un trait caractéristique de l'esprit des vieux docteurs, toujours prêts à revenir aux Pères, même lorsqu'ils semblent ne plus songer qu'au philosophe de Stagire. C'est, en somme, à l'évêque d'Hippone, qu'il emprunte la théorie de la faculté appréhensive supérieure de l'intellect.

La forme inférieure de cette faculté considérée comme nature est l'intellect possible. En tant que faculté appréhensive, c'est l'intellect spéculatif ou raison. Comprendre par soi est l'acte principal de cette puissance, aidée d'ailleurs par quatre actes secondaires : *Notandum igitur quod actus principalis hujus virtutis est intelligere per se et prœter hoc sunt actus adminiculares in quantum scilicet hœc vis ordinatur ad sensibilem et secundum hoc multiplicatur ratione quadruplicis vis, scilicet inventiva, judicativa, memorativa, interpretativa.*

Pour comprendre, l'esprit suit une voie différente selon qu'il découvre ou qu'il apprend : *distinguitur duplex via ad intellectum : via inventionis quœ est in inquisitione veritatis per se : via judicii in discussione veritatis acceptœ ab alio : una est via experiendi, altera addiscendi.*

La méthode de découverte suppose les actes suivants :

L'Ingénie par lequel l'intelligence s'élève à l'inconnu : *ingenium autem est extensio intellectus ad incognitorum cognitionem.*

L'Expérience qui se définit la certitude des choses connues par le sens : *experientia vero est certitudo rerum facta per sensum.*

L'Appréhension est l'acception simple de l'intellect : *apprehensio vero est acceptio simplex intellectus.* C'est l'idée.

La Conception est l'acception complexe de l'intellect : *conceptio vero est acceptio intellectus complexa.* C'est le jugement.

Le Raisonnement est l'acception argumentative de l'intellect.

Par ces trois derniers actes, l'âme est *in via cognoscendi per rationem.* C'est ici la grande division de la Logique, adoptée sans restrictions, même par ceux qui dirigèrent contre les scolastiques les critiques les plus piquantes. On la considère aujourd'hui comme erronée. La simple

appréhension, en effet, n'est pas l'opération primitive de l'esprit humain. On ne saurait admettre que nous débutions par l'abstrait, par la notion séparée de l'être, par le mot sans la proposition. L'acte vital de l'esprit est le jugement. Une représentation non affirmée est une morte abstraction détachée de l'affirmation vivante qui en est le support et la raison.

Le jugement attribué à l'action commune avec les sens; l'opinion et le doute rapportés à la conjonction de l'imagination avec l'acte cause de l'affaiblissement de la puissance judicative, donneraient lieu à plus d'une objection fondée. Il faut en outre remarquer que l'auteur attribue tour à tour le même effet à des causes diverses, soit progrès du jugement, soit défaillance.

Les deux actes qui complètent le mécanisme de l'intellect sont la mémoire et l'interprétation.

La distinction de trois espèces de mémoire qui conservent, la première : les espèces sensibles; la seconde : les espèces intelligibles; la troisième : les idées divines, nous prouve que la théorie platonicienne ne fut guère connue au moyen âge que par l'intermédiaire de saint Augustin.

L'opération appelée, dans notre tableau, excogitation, faute d'un mot français pour la désigner, est au fond le verbe intérieur de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ces docteurs entendent par là le travail de l'esprit sur l'espèce impresse, travail qui a pour résultat la parole : *Sicut illa species dum eam sibi et in se contuebatur intellectus, erat verbum interius, sic dum eam protendit ad alterum, efficitur quasi nutus, et verbum exterius* [1].

Saint Augustin avait peut-être emprunté ces idées et ces expressions aux stoïciens, car elles leur étaient familières,

1. In lib. II. Sent. Dist. x, q. 1, resol. S. Augustin caractérisait ainsi la même opération : *Etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat.* (De Trin. lib. XV, c. 10.)

Porphyre l'atteste dans son traité de l'Abstinence, et nous en avons la preuve dans plus d'un passage de Plutarque [1].

Quand la pensée a reçu sa forme, une faculté expressive lui permet de se manifester par des signes extérieurs.

L'auteur distingue avec raison l'opération animale consistant dans l'émission de la voix, et l'opération qui emploie des signes dont l'idée fait toute la valeur. Il constate que la parole suppose l'intention ou idée. Aussi les animaux articulent, mais ne parlent pas. On est étonné de voir Jean de la Rochelle n'accorder à l'homme endormi que la faculté d'articulation. Les psychologues de notre époque ne craignent pas d'admettre que l'âme pense toujours. Jean de la Rochelle admet sans doute la continuité de la pensée durant la veille, car il y voit un danger pour la distinction des idées qui ne peuvent être exprimées clairement que par les signes discrets de la parole : *quia vero signa in opere confusa sunt et æquivoca ad intellectum accommodandum alterius, ideo accommodata sunt verba ad manifestationem intellectus ut signa discreta et propria ; et ideo significatio inteltectus facta est locutiva.*

En somme, les vues générales qui constituent l'ensemble de ce chapitre sont remarquables en ce qu'elles embrassent les deux procédés essentiels de la méthode : l'analyse et la synthèse. On ne saurait mieux les caractériser que notre docteur : *una est via experiendi, altera via addiscendi et experiri est per se, discere autem ab alio. Vel via inventionis est secundum modum compositionis, via judicii secundum modum resolutionis.*

La description de ces méthodes est la même, au fond, que celle que nous devons à Viète, à Descartes, à Port-Royal, et de nos jours à Duhamel. Mais les termes qui les

1. Maxime cum principibus viris philosopho esse disputandum. (Opp. T. II, p. 777, éd. Xiland.)

désignent ne sont plus les mêmes. Ici l'opposition est complète. Jean de la Rochelle nomme résolution ce que les solitaires appellent composition. Peut-être le vocabulaire de notre vieux docteur est-il aussi commode que celui de Port-Royal, sans être moins rationnel [1]. S'élever de l'effet à la cause, ou d'une vérité particulière à un axiome, n'est-ce pas faire rentrer le contenu, dans le contenant et par conséquent user de la méthode de composition? Si au contraire d'une loi générale vous descendez aux faits particuliers qu'elle explique; si d'un principe général vous tirez les conséquences qu'il renferme, c'est analyser, c'est résoudre. On comprend du reste que le sens des mots change complétement suivant que l'on considère le point de départ ou le point d'arrivée. Au reste, ce passage sera toujours difficile à expliquer, si l'on veut y voir à la fois l'analyse et la synthèse rationnelles, l'analyse et la synthèse expérimentales. Le terme d'expérience employé par notre docteur ne signifiait pas autre chose que : recherche personnelle. Quant à l'expérimentation, les règles en étaient trop mal déterminées au XIIIe siècle pour que l'on essaie raisonnablement de voir dans ce texte si concis une théorie que le XVIe et le XVIIe siècles seuls eurent la gloire de développer.

Nous n'avons pas encore examiné la première question

1. V. Port-Royal, IVe partie, ch. 2. Viète avait dit : *Analysis est assumptio quæsiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum, ut contra Synthesis assumptio concessi per consequentia ad quæsiti finem et comprehensionem.*

« Par la méthode analytique, dit Duhamel, on ramène le problème proposé à un second, celui-ci à un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on parvienne à un problème qu'on sache résoudre. La méthode synthétique au contraire consiste à partir de ce dernier, à déduire de sa solution celle de l'avant-dernier, et de celle-ci celle du précédent, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au proposé dont on obtient ainsi la solution. »

(Des Méthodes dans les sciences de raisonnement.)

posée par Jean de la Rochelle. N'eût-il pas mieux valu suivre l'ordre adopté par lui, et étudier : 1° les organes; 2° les objets ; 3° les actes ; 4° les différences des puissances? Ces cadres, conformes en apparence à un ordre bien rigoureux, ne sont pas tracés d'après un plan parfaitement méthodique et irréprochable. Qu'on veuille bien jeter un coup d'œil sur les deux premières subdivisions, et l'on verra combien elles laissent prise à la critique. Déclarer, par exemple, au début, que la vertu intellective n'a pas d'organe parce que son objet est incorporel, n'est-ce pas se rejeter du premier membre sur le second? Or Jean de la Rochelle ne fait pas autre chose. « Omnis virtus operans « per organum operatur secundum proprietatem organi « et possibilitatem tantum.... nullum autem organum « habet possibilitatem vel dispositionem ad incorporalia : « nulla ergo virtus operans vel cognoscens per organum « corporale est cognoscitiva nisi tantum corporalium. Si « ergo virtus intellectiva intelligeret per organum corpo- « rale, intelligeret tantum corporalia et non spiritualia [1]. »

Voilà qui est bien clair, aucun organe n'a de disposition à une chose immatérielle. Mais si vous décidez que tel est l'objet intellectuel, vous faites intervenir la deuxième question dans la première, et vous semblez, ou bien commettre une pétition de principe, ou embrouiller les questions au lieu de les enchaîner.

Le second principe est celui-ci : *omnis operatio est secundum naturam virtutis qua egreditur*.

Faire appel à un semblable axiome, c'est nous ramener à l'examen de la puissance elle-même. Vous nous annonciez que l'opération servirait à déterminer la puissance, et votre conclusion est, au contraire, que si quelque chose peut déterminer l'opération, c'est la puissance elle-même !

1. Joh. de Rup. de An. cap. CXII.

Le troisième argument mérite une attention particulière : « item nulla virtus incorporata, id est parti corporis « determinata, sive operans per organum, est cognitiva « sui, quia non potest reflecti supra se, cum sit incor- « porata, unde oculus non videt se, nec imaginatio ima- « ginatur se, cum ergo virtus intellectiva sit cognitiva sui : « intelligit enim se cum reflectitur supra se ; ergo virtus « intellectiva non est incorporata nec operans per orga- « num [1]. »

C'est donc par la possibilité de se réfléchir que la vertu intellectuelle se distinguerait essentiellement de toutes

De organo virtutis intellectivæ. Quæreret [1] ergo aliquis in principio de organo virtutis intellectivæ, seu [2] in qua parte [3] operetur et sit. Si enim in nulla parte corporis operetur, non verum [4] esse in corpore. Si vero operetur [5] in aliqua parte corporis, erit habens aliquam partem ut organum in corpore. Contra. Omnis virtus operans per organum operatur secundum proprietatem organi et passibilitatem tantum, ut visiva virtus quæ operatur per occultum organum [6] et operatur secundum proprietatem et possibilitatem tantum, verum [7] non judicat de sapore [8] et sono, sed de colore, quod [9] color pertinet ad naturam organi visus tantum [10]... Nulla ergo virtus operans et cognoscens per organum corporale est cognosciva, nisi tantum corporalium. Si ergo virtus intellectiva intelligeret per organum corporale, intelligeret tantum corporalia et non spiritualia. Præterea opera [11] virtutis intellectivæ est semper per abstractionem a motu [12] et mobilibus conditionibus : sed omnis operatio est secundum naturam virtutis a qua egreditur : ergo virtus [13] intellectiva est abstracta a motu [14] ; non ergo habet organum corporale vel mobile [15], in corpore assignatum... Dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore, eo quod determinare [16] sibi partem corporis, quum nullius partis corporis est actus seu perfectio, quemadmodum visiva virtus oculi, auditiva auris et cætera [17], sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta, quemadmodum patet ex prædictis.

1. Id. ib.

1. Quæret. — 2. Sive. — 3. Corporis. — 4. Operatur. — 5. Non videtur. — 6. Scilicet oculum. — 7. Unde. — 8. Vel sono. — 9. Quia. — 10. Non sapor vel sonus... Nullum autem organum habet possibilitatem vel dispositionem ad incorporalia... Nulla ergo virtus. — 11. Operatio. — 12. Materia et materialibus. — 13. Igitur. — 14. Materia. — 15. Materialė. — 16. Determinet. — 17. Cæteræ.

les autres. Cette conscience établit entre l'intelligence et son objet une égalité aussi parfaite qu'elle peut l'être. Or, entre elle et lui l'équation étant à peu près parfaite, nous avons cette idée claire dont le caractère est l'évidence. Il semblerait donc que Jean de la Rochelle ne fût pas bien loin d'admettre la conscience au sens moderne, et d'attribuer à ses révélations la première des vérités de l'ordre moral.

Le quatrième argument nous livre le principe au nom duquel saint Thomas battit en brèche l'antique philosophie de l'identité : *quod comprehenditur vel cognoscitur, est in cognoscente secundum naturam cognoscentis*, *et non secundum naturam rei cognitæ.*

La conclusion paraît singulière : *dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore eo quod determinat sibi partem corporis, quia nullius partis corporis est actus sive perfectio, quemadmodum visiva virtus oculi*, *et auditiva auris*, *et cœteræ : sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta* [1].

Que la puissance intellective soit à proprement parler ce qu'il y a de plus psychique dans notre être immatériel, tout le monde l'accordera sans peine. L'âme végétative, sensitive, raisonnable, étant la perfection du corps, les scolastiques voulaient qu'elle fût tout entière dans chacune des parties de l'être qu'elle anime. Soutenir une pareille proposition, c'était s'exposer à toutes les objections que le xviie siècle ne manqua pas de soulever avec Bayle. Descartes dirigea ses travaux dans un sens opposé et se préoccupa longtemps de la localisation de l'âme. La perfection souveraine de la puissance intellective devait contenir les facultés inférieures, d'après un principe connu. Mais alors même qu'on donnera un sens tout idéal à ce terme *contenir* qui veut dire expliquer, il sera bien

1. Joh. de Rup. de An. cap. cxii, sub fin.

difficile de concilier les prémisses et la conclusion. De cette prémisse : « l'intellect n'a pas d'organe », il faudrait tirer cette conclusion au moins étrange : « donc il réside dans chaque organe ».

Rappelons-nous du reste que l'intellect patient ne saurait être séparé de l'intellect agent, dans la considération de la puissance intellective. On ne peut donc, sans contradiction, localiser le premier dans un organe : la cellule médiane du cerveau appelée logistique, et refuser d'abord au second tout siége organique, pour prétendre ensuite qu'il est partout.

CHAPITRE VIII.

APPÉTIT RATIONNEL.

Appétit rationnel. — Raison de cette appellation. — Les jugements immédiats et les jugements comparatifs. — La Trinité dans l'âme humaine. — *Thélèsis* et *Boulèsis*. — Indécision de Jean de la Rochelle sur la question de la volonté et de la raison. — Saint Thomas. — Les objections. — Germes des systèmes futurs.

Après la puissance intellective motrice dont la loi est le vrai, se présente une faculté qui reçoit les noms les plus divers selon les aspects sous lesquels on l'envisage. C'est l'intellect pratique ou opératif, ainsi appelé des philosophes parce qu'il est le principe de nos actions [1]. Il prend aussi le nom de puissance motrice dont la loi est le bien, et nous présente une triple face, selon que nous envisageons le motif du bien suprême ou absolu qui nous attire par sa dignité, et nous entraîne par sa puissance ; le motif du bien moyen naturel : être, vivre, comprendre, sentir ; et enfin le motif du bien infime relatif qui flatte les sens.

Rien dans cette première classification ne fait encore pressentir le libre arbitre. L'auteur envisage dans une synthèse confuse attribuée aux philosophes, l'appétit rationnel qui se subdivise en trois appétits particuliers.

L'application du nom de *syndérèse* au bien absolu nous semble une dérogation aux habitudes de langage de l'École en général, et d'Alexandre de Hales en particulier, qui dési-

1. Cette division paraissait auo scolastiques d'autant mieux fondée que toutes les sciences, même la métaphysique, travaillaient au profit de la morale, sorte de reine ou de théologie profane, dont elles se constituaient les humbles servantes.

gnait par ce terme plutôt la conscience que son objet [1].

L'étymologie elle-même éveille dans l'esprit l'idée du choix, du discernement qui suit la connaissance naturelle des principes moraux ; de là la fuite du mal et la recherche du bien.

Nous ne trouvons pas une distinction assez tranchée entre ce bien absolu et celui que l'auteur qualifie de moyen et naturel, comme être, vivre, comprendre, etc. Cette dernière qualification nous semble de nature à troubler d'autant plus l'esprit, que la connaissance des trois sortes de bien a été dite elle-même naturelle. On ne voit pas non plus pourquoi le second membre ne rentrerait pas dans le troisième. Car tous deux doivent être conditionnels, apparents et relatifs; tous deux sont des biens moyens, si nous les comparons au bien absolu.

Au lieu d'un tableau complet, Jean de la Rochelle nous présente une simple esquisse dont les traits généraux expriment de grandes masses : de là le vague de cette classification. Si nous passons à la seconde subdivision de la puissance motrice dont la loi est le bien, nous nous demandons quelle distinction réelle l'auteur a prétendu établir entre la connaissance naturelle et la connaissance par appréhension.

Aristote et les scolastiques admettaient trois opérations intellectuelles. Par la première nous saisissons les termes simples et les idées. C'est la *simplex apprehensio*. Par la seconde, nous appréhendons deux fois ; nous comparons, nous jugeons. C'est *enunciatio*. Par le raisonnement enfin (*discursus*) nous allons du connu à l'inconnu, des prémisses aux conclusions [2]. Le langage de notre docteur indique assez clairement à quelle opération intellectuelle il entend

1. V. Al. de Ales, de Synderesi. Cf. V. de Beauvais.

2. On voit comment cette théorie a été reprise par les Sensualistes du XVIII[e] siècle.

rapporter cette connaissance par appréhension. C'est évidemment une perception appréhensive (*apprehensiva enunciatio*) du genre de celle qui nous permet d'affirmer, indépendamment de tout appareil logique, l'existence et l'égalité de deux objets. Ainsi l'entendaient Scot et Occam; et ils l'opposaient à l'*enunciatio judicativa*, à laquelle ils attribuaient un travail personnel de l'intellect.

Les jugements analytiques et synthétiques de Kant, les jugements immédiats et comparatifs de V. Cousin offrent une grande analogie avec la classification des scolastiques.

Mais, encore une fois, si c'est la bonté souveraine qui nous inspire ces jugements naturels : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même ; agis envers les autres comme tu voudrais qu'on agît envers toi »; entre la connaissance naturelle et la connaissance dite appréhensive, nous ne saurions voir qu'une simple distinction verbale.

Bien des philosophes, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet, ont cru retrouver dans l'âme humaine l'empreinte de la Trinité divine. C'est dans la partie souveraine de la raison ou de l'intellect décrite par les philosophes que Jean de la Rochelle se plaît à voir la ressemblance de la souveraine bonté, reproduite ici en traits ineffaçables depuis la création. L'esprit la conserve. En se repliant sur soi-même, il la connaît; de cette connaissance naît le désir et l'amour. Propagée chez les érudits par les enseignements de l'École, cette belle doctrine ne pouvait manquer de trouver son expression la plus brillante dans la poésie d'un âge où elle s'alliait si bien avec la science et la foi. Le regard sympathique et pénétrant du génie de Dante a ravivé en traits de feu ces caractères magiques empreints dans tous les êtres de l'univers par leur divin Auteur. Il a chanté dans son Paradis les êtres mortels et

immortels où brille la splendeur de cette idée que Dieu enfanta par son amour. Il a proclamé dans son mélodieux langage cet ordre, cette forme par laquelle l'univers ressemble à Dieu. Et lorsqu'il voit en lui le moteur des cœurs humains, celui qui rassemble et réunit les parties de la terre; en nous montrant atteintes comme par une flèche non-seulement les créatures placées hors de l'intelligence, mais encore celles qui ont la raison et l'amour, il nous laisse entendre que toute la dignité de la nature humaine est dans la plus parfaite ressemblance avec son sublime modèle. C'est ainsi qu'il suffit d'un instinct confus à l'origine, puis éclairé par l'intelligence pour nous soustraire aux chaînes des lois naturelles et nous élever au-dessus de la condition humaine :

> Transumanar significar per verba
> Non si poria.

Admirons une fois de plus la merveilleuse conformité de l'enseignement théologique et des dogmes du péripatétisme. Bacon avait dit : Toutes les questions sur le libre arbitre se réduisent à ce problème : l'âme raisonnable a-t-elle la raison et la volonté comme des parties différentes quant à la substance, ou seulement quant à une simple vue de l'esprit? Rien n'était plus facile que de concilier sur ce point saint Augustin et Aristote.

L'un voit l'image de la Trinité dans l'âme; l'autre déclare que l'intellect pratique n'est qu'une extension de l'intellect spéculatif. C'est, sous une forme plus sévère, l'intelligence et l'amour des théologiens. Le but de la connaissance est l'amour ; il en est la perfection, au même titre que la volonté est la cause finale et la forme de l'intellect. De là même, chez certains docteurs comme R. Bacon et D. de Saint-Pourçain, une tendance à confondre la pensée et la volonté.

Quand le bien changeant et sensible détermine la puissance motrice, celle-ci peut trouver dans ce bien sa propre loi ou être soumise à la raison. Ici encore nous avons peine à suivre notre auteur à travers ses formules concises. Peut-être veut-il opposer les mauvais instincts qui rabaissent l'âme vers les plus vils objets, aux nobles tendances qui nous entraînent à la poursuite du bien, même parmi les êtres qui n'en offrent que l'ombre vaine. Mais comment expliquer, avec Jean de la Rochelle, le libre arbitre, par l'indifférence de la puissance motrice hésitant entre de semblables objets? Notez que cette liberté d'indifférence ne doit pas être entendue au sens ordinaire de la résolution qui décide entre des actes presque identiques et insignifiants. Ici, le choix est entre le bien et le mal, la mort et la vie. L'auteur semble ne pas oser choisir entre les philosophes anciens qui confondaient la volonté avec la raison, et ceux qui les distinguent. Mais après le texte de l'Ecclésiaste, le doute n'est pas possible. Que nous sommes donc loin de la théorie de l'amour et du bonheur!

Y reviendrons-nous avec le système emprunté à Jean Damascène?

Notre docteur a distingué dans la puissance rationnelle : volonté, raison, libre arbitre. Dans la volonté sont : la *Thélèsis*, ou volonté naturelle portant sur les choses que nous ne pouvons pas ne pas vouloir; la *Boulèsis* ou volonté rationnelle qui s'adresse aux choses que l'on peut rechercher ou fuir. Vient ensuite la distinction du possible et de l'impossible.

La volonté des choses possibles donne l'occasion de distinguer le conseil, le jugement, l'avis, le choix, la tendance, l'usage.

De la raison dépend la connaissance du vrai et la pratique du bien. Le libre arbitre n'est que la volonté, dit notre docteur. Oui; mais, au sens de saint Jean Damascène,

c'est un mouvement raisonnable, et voilà pourquoi il est libre : *φυσικὸν δὲ τὸ θέλημα λέγοντες, οὐκ ἠναγκασμένον τοῦτο φαμὲν, ἀλλ' αὐτεξουσίον· εἰ γὰρ λογικὸν, πάντως καὶ αὐτεξουσίον* [1].

Le résumé péniblement extrait du traité de la foi orthodoxe par Jean de la Rochelle ne peut avoir toute la clarté désirable, à cause de la nature même de l'ouvrage auquel il l'emprunte. Jean Damascène passe à chaque instant de la liberté de Dieu à celle des Anges, et au moment où il étudie cette faculté dans l'homme, la question vient se compliquer de considérations sur la double nature du Christ.

Nous trouvons plus de précision dans le dernier chapitre de l'Institution élémentaire.

Le voici en substance ; le lecteur en jugera.

La volonté naturelle est l'appétit rationnel. C'est encore le mouvement du désir, mais un mouvement raisonnable et libre. Les êtres dénués de raison en effet n'ont point la liberté de leur appétit. La raison ny préside point, la nature victorieuse les entraîne. Aussi se portent-ils subitement à l'action, si rien ne les entrave. Ils ne s'appartiennent donc pas, et leur condition est celle d'esclaves. La nature raisonnable, au contraire, a le pouvoir de céder ou de résister à l'appétit. Elle domine ce pouvoir, nous le voyons bien lorsque l'amour de la vie cède à la raison, quoiqu'il soit profondément enraciné dans la nature. Bien des gens ont triomphé de ce penchant grâce à la raison, et ont spontanément bravé la mort. Ils ont renoncé à la nourriture, au sommeil, et, loin d'être conduits par la nature, ce sont eux qui l'ont dirigée sous la conduite de la raison. De même que toute nature sensible a un appétit naturel, toute nature raisonnable a le franc arbitre. Raison

1. De Fid. orth. Ed. Leq. p. 228 C.

et liberté vont toujours ensemble. Cela tient à ce que nous sommes faits à l'image de Dieu[1].

Par une fluctuation singulière, l'École est ramenée de nouveau à l'appétit rationnel, c'est-à-dire à la confusion de la volonté et de la raison, dont le texte de l'Ecclésiaste semblait l'éloigner. Le Traité de l'Ame de Jean de la Rochelle nous montre une indécision sans cesse renaissante toutes les fois qu'il faut se prononcer sur ce point de doctrine. La position qu'il n'osa ou ne sut pas prendre sera occupée plus tard par son illustre successeur Jean de Fidanza et par saint Thomas. Tous deux en effet enseigneront et fixeront à jamais ce dogme dans l'école : que nous ne sommes pas libres de ne pas aspirer au bien.

Saint Bonaventure écarte d'abord les exceptions des malades et des fous qui se détruisent. Il établit ensuite que l'instinct qui nous porte au bonheur est autre chose qu'un désir, qu'une tendance aveugle, car elle peut être éclairée et fortifiée par la réflexion.

La réflexion combat souvent le désir. Au contraire c'est toujours volontairement que je souhaite le bonheur. « Il faut donc admettre que la volonté naturelle et la volonté délibérative sont une seule et même faculté, recevant des noms distincts suivant la façon dont elle opère[2]. » Ici pas d'ambiguïté possible, le franc arbitre résulte du concours de la raison et de la volonté.

La raison le commence, la volonté l'achève, et comme une chose réside principalement dans ce qui la consomme, on peut dire que le *dominium*, ou pouvoir de choisir, consiste principalement dans la volonté[3]. « Pour qu'une

1. Institut. élément. Ed. Leq. p. 520 D.

2. Sent. L. II, dist. xxiv, part. 1. art. 2. quæst. 3.

3. Sent. L. II, dist. xxv, part. 1. art. 1. quæst. 6. On consultera avec fruit sur cette question la remarquable thèse de M. de Margerie, à laquelle nous faisons ici plus d'un emprunt.

puissance ait le *dominium* sur ses actes, c'est-à-dire pour qu'elle puisse les commencer et les interrompre à son commandement, il faut qu'elle puisse se mouvoir elle-même, et se réfléchir sur son acte. Si elle ne pouvait se réfléchir sur son acte, elle ne pourrait non plus l'arrêter : et si elle n'était capable de se mouvoir elle-même, elle ne pourrait pas le commencer quand elle le voudrait. Or, se réfléchir sur soi appartient à la vertu cognitive élevée au-dessus de la matière, c'est-à-dire à la raison ; et se mouvoir appartient à la vertu appétitive qui suit la raison. Afin donc que ce *dominium* soit dans l'âme, il est nécessaire qu'elle ait la raison et la volonté. Si elle n'avait que la raison, elle pourrait faire réflexion sur son acte, mais non pas le commander et le mettre en mouvement ; et si elle n'avait que l'appétit, elle pourrait bien produire son acte, mais non pas le réformer par réflexion, et dans un cas comme dans l'autre, elle n'aurait pas le *dominium* [1] ».

Saint Thomas a présenté sous le même aspect les rapports des deux facultés. Pour lui la volonté correspond à la raison qui a pour objet les premiers principes. Elle est entraînée par l'attrait du bien en général, et du bonheur fin dernière de l'homme. Le libre arbitre s'adresse aux biens particuliers qu'il emploie comme moyens quand la raison domine, ou qu'il prend pour fin quand la passion l'emporte. De là le bien et le mal qui s'expliquent par deux mouvements de l'âme ; l'un l'emporte vers la source de son être, l'autre vers le néant d'où elle sort. Au premier, il faut attribuer une cause efficiente ; au second, une cause déficiente.

En montrant à la volonté son objet et sa fin véritable, l'entendement devient pour elle une cause motrice. Mais l'intelligence sans la volonté resterait dans un état de tor-

1. Sent. L. II. dist. xxv, part. 1. art. quæst. iv.

peur funeste. C'est la volonté qui l'appelle à la vie en provoquant l'acte des diverses opérations.

Rien de plus juste, à ce point de vue, que l'appellation d'appétit raisonnable déterminé par le bien universel, comme les autres puissances le sont par les biens particuliers. Un scolastique, un disciple d'Aristote pouvait-il hésiter sur la question de la priorité des facultés intellectuelles et volontaires? La cause finale qui vient la dernière dans l'exécution est la première dans l'intention, et cela suffit. L'acte de la volonté a une détermination nécessaire. Mais de même qu'elle hâte parfois l'éveil de l'intelligence, elle peut aussi prolonger son sommeil, l'empêcher de penser au bonheur, et il arrive qu'ainsi elle ne le veut pas en acte [1].

Ainsi, cette faculté veut l'exercice de l'intelligence; l'intelligence comprend l'exercice de la volonté. Mais, malgré ces rapports réciproques, la nécessité de s'arrêter à un terme au lieu de se perdre dans une série sans limite, doit nous faire accorder l'antériorité à l'entendement [2]. Il semble qu'au point de vue de la dignité, la volonté doive reprendre l'avantage. Pour les saints Docteurs, l'amour de Dieu ne vaut-il pas mieux qu'une simple et froide connaissance? Non. Les facultés sont entre elles comme leurs objets. L'appétit rationnel est donc ici encore inférieur à l'entendement. L'abstraction, l'universalité de l'objet de cette faculté qui est l'idée pure du bien en général, l'élève au-dessus de l'objet de la volonté.

Mieux que personne donc, les héritiers d'Albert le Grand et de Jean de la Rochelle ont analysé les rapports de l'entendement et de la volonté. Ils résument eux-mêmes en quelques mots leur profonde théorie : *Intellectus et voluntas*

1. Qq. dispp. de Malo, q. VI, a. un., arg. 20.
2. S, I., q. II, art. 3.

suis actibus invicem se includunt[1]. Ainsi parle saint Thomas. *Intellectus et voluntas se invicem circumincedunt et supra se mutuo reflectuntur*[2], dit à son tour saint Bonaventure.

Faut-il, pour cela, voir chez ces grands docteurs des partisans d'un absolu déterminisme? Nous ne le pensons pas. Le libre arbitre pour saint Bonaventure appartient à la fois à la volonté et à la raison, ou plutôt il résulte de leur accord : *Dicitur esse facultas rationis, et voluntatis, sive consensus rationis et voluntatis*[3]. Saint Thomas s'explique à peu près dans les mêmes termes[4]. Leur théorie des rapports de la raison et de la volonté suffit d'ailleurs à écarter ce soupçon. Cette réflexion mutuelle d'une puissance sur l'autre a des effets durables. L'acte rationnel laisse quelque chose de sa vertu dans l'acte volontaire. On en voit la preuve dans le choix. Par contre, la volonté dépose quelque chose de sa vertu dans l'acte de raison. Exemple : le commandement où la raison nous porte à l'exercice de l'acte par la vertu de la volonté.

Il suit enfin des principes posés par le Docteur angélique, que l'intelligence pouvant saisir la volonté et ses actes comme un certain bien, la volonté peut se vouloir elle-même avec ses actes : *Voluntas vult se velle, et diligit se diligere*[5]. Saint Augustin l'avait d'ailleurs précédé dans la voie de cette analyse. *Noli ergo mirari, si cæteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per*

1. S. I, q. LXXXII, a. 4, ad 1.
2. In lib. Sent. Dist. XXVII. q. 1. a. 1 resol.
3. In lib. Sent. Dist. XXIV., p. 1. a. 1. q. 3. resol.
4. Cf. 1a 2æ. Q. 1. a. 1. c. — L'un et l'autre s'inspirèrent de Jean Damascène cité par Jean de la Rochelle : De libero autem arbitrio determinat ostendens concurrere judicium rationis et motum voluntatis in ipso libero arbitrio. Unde dicit quod conjugatæ vel conjugales sunt cognoscitivæ et vitales virtutes, hoc est motivæ in eodem. Libero enim arbitrio vult quantum ad motum voluntatis. (V. Cap. LXXXI.)
5. In lib 1i Sent. Dist. XVII, q. I. a. 5.

eam ipsam uti non posse, ut quodam modo se ipsa utatur voluntas, quæ utitur cæteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quæ cognoscit et cætera [1].

On a donc expliqué de bonne heure la liberté par l'idée que nous avons, et par la puissance qui naît de cette idée elle-même.

Dans le Traité de Jean de la Rochelle, les objections déterministes revêtent une forme naïve qui donne beau jeu aux défenseurs du libre arbitre. A des assertions, on oppose d'autres assertions ; et l'auteur ne voyant rien en dehors de l'énumération des causes dont il croit avoir montré le peu d'influence, conclut par le fait qu'une seule hypothèse peut se maintenir : c'est celle du libre arbitre.

La distinction des choses fatales ou fortuites semble empruntée à un passage d'Aristote. Après avoir constaté que la délibération ne porte jamais sur les vérités éternelles, ni sur la loi de la nature, le Philosophe ajoute : Il n'est pas possible non plus qu'on délibère sur les choses qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, les sécheresses et les pluies ; ni sur les événements qui dépendent uniquement du hasard, comme la trouvaille d'un trésor. Nous ne délibérerons que sur les choses qui sont en notre pouvoir... Ainsi la nature, la nécessité, le hasard paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intelligence, et tout ce qui se produit par la volonté de l'homme [2] ».

Il est impossible de ne pas remarquer que, sur cette question, et bien d'autres encore, la doctrine de Jean Damascène a un caractère péripatétique plus incontestable que les théories attribuées aux philosophes. Les phi-

1. De lib. arb. lib. II, c. 19, n. 51.
2. Morale à Nicomaque. Trad. de M. Barth. St.-Hilaire, l. III, ch. 4.

losophes, pour Jean de la Rochelle, étaient d'abord le Maitre, puis ses interprètes les Arabes, et en première ligne le docteur de Bokhara. Or, nous voyons ici une preuve nouvelle de cette assertion que bien souvent les commentateurs arabes ne furent pas des interprètes fidèles.

Il n'est point question des preuves de fait dans le traité de l'Ame de Jean de la Rochelle. Les preuves indirectes sont brièvement indiquées et suivies de considérations si contestables, qu'elles seraient un appoint pour le *déterminisme*, bien loin de l'amoindrir. Ainsi, les actes en notre pouvoir sont ceux qu'on dit accomplis volontairement : *quæ sunt ea quæ nos sunt in nobis quorum potestatem habemus... in nobis sunt quæ vel scimus vel possumus libero arbitrio facere et non facere ; hoc est omnia quæ per nos voluntarie aguntur. Non enim voluntarie dicerentur agi, actu non existente in nobis, hoc est in potestate nostra* [1].

Enfin, le caractère des actes volontaires, d'après saint Jean de Damas, est la *délectation*. Ici donc, comme dans le cours du chapitre tout entier, apparaissent à l'état de simple germe les doctrines qui doivent bientôt couvrir le champ de la scolastique d'une surabondante moisson. Un seul mot désigne le système qui prendra le nom de délectation victorieuse, à laquelle viendront s'ajouter la contempération, la suavité, et enfin la prémotion physique des Thomistes. Quel travail accompli dans l'École depuis ces vagues explications de Jean de la Rochelle jusqu'aux études approfondies de saint Bonaventure et de saint Thomas! Il semble même qu'à la fin du XIIIe siècle, on ait tout dit sur ces questions. Leibniz commentera ces grands docteurs. L'évêque de Meaux les complétera les uns par les autres et tracera d'une main ferme le tableau de la doctrine orthodoxe au moment où les jan-

1. V. Cap. LXXXI.

sénistes menaçaient de l'absorber dans l'interprétation d'une phrase de saint Augustin [1]. Le traité *De anima* conservait les principes comme une précieuse graine. Dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* ; dans la Somme et dans le Traité du libre arbitre, se développera l'arbre, et mûriront les fruits.

1. Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est (ad Galat. c. v). De là l'action irrésistible de la grâce préconisée par Jansénius. V. Bossuet. Du libre Arbitre, ch. VIII.

CONCLUSION.

Le XIIIe siècle s'ouvrit sous de fâcheux auspices pour la philosophie.

Les terribles controverses de l'âge précédent, où la dialectique de Roscelin menaçait la science et la religion ; les solutions hasardeuses proposées par Abailard, la condamnation de l'illustre maître, avaient inspiré à tous de vagues et profondes appréhensions, et presque étouffé dans les cœurs l'espoir de voir jamais la raison poursuivre ses progrès sans péril pour la foi. Ce sentiment général eut pour interprètes les esprits les plus divers. Au nom des âmes pieuses et méditatives, Richard de Saint-Victor invitait déjà ses contemporains à laisser « dans la plaine Aristote et Platon, et tout le troupeau des philosophes, et à s'élever sur cette montagne de la contemplation, qui domine toute science et toute philosophie ». Ces préoccupations se traduisent enfin dans l'ordre pratique par des faits d'une haute gravité. Nous voulons parler de la fameuse sentence de 1209.

Comment expliquer, malgré ces attaques et ces rigueurs, la persistance des grands docteurs Alexandre de Hales et Albert le Grand, à *lire*, c'est-à-dire à commenter en public les ouvrages d'Aristote ? Quelques-uns prétendent que l'esprit du siècle subissait une évolution fatale, et que la plus grande puissance de la terre devait succomber, ou renoncer à arrêter le mouvement de la pensée. Soit. Mais à la tête de ce mouvement, se distinguèrent toujours les Papes, il faut bien le reconnaître.

Dans le haut clergé, combien d'esprits étaient prévenus contre les agissements de l'École, et y voyaient le plus sérieux danger ! On peut supposer que cette classe fut très-nombreuse. Des hommes comme Étienne de Langton en Angleterre et Robert de Courçon [1] en France, en entraînent toujours d'autres à leur suite. L'Université de Paris, elle-même, avait obtenu d'un concile provincial la condamnation des doctrines péripatétiques. De qui reçut-elle alors des conseils de sagesse et de modération ? De Grégoire IX. Personne ne contribua plus que le chef de la chrétienté à répandre l'instruction. L'illustre Innocent IV, qui brille entre tous par son esprit et domine le XIIIe siècle par son courage, emmenait dans son exil un cortége de savants capables de former à eux seuls une Université. Dante et Jean de la Rochelle ne sont pas plus alarmés que lui de voir déserter les vieilles études pour la jurisprudence. L'instinct du lucre détournait de la Philosophie ; il fait de la science philosophique la condition des avantages temporels [2]. Faut-il citer un Urbain IV qui confiait à Rome l'enseignement de la morale et de la physique à saint Thomas ? Un Clément IV, le protecteur de Bacon ? Ajouterons-nous que P. de Tarentaise (Innocent V) se distinguait comme orateur, canoniste et métaphysicien ? Rappellerons-nous enfin qu'on doit à Pierre l'Espagnol (Jean XXII) une Logique très-répandue et longtemps populaire [3] ? De tels exemples portèrent leurs fruits.

Pour ne parler que de l'Italie, on sait avec quel éclat la logique et la physique étaient enseignées à Bologne au

1. Ce dernier vint en Saintonge prêcher la Croisade contre les Albigeois.

2. On peut voir dans du Boulay, Hist. de l'Univ. de Paris, la bulle d'Innocent IV pour le rétablissement des études philosophiques, ann. 1254.

3. V. Tiraboschi, T. IV, lib. II, cap. 2.

XIIIe siècle [1]. La seule ville de Milan comptait deux cents professeurs de logique, de grammaire, de médecine [2] ?... etc., etc.

Ceux qui s'intitulaient Pères des fidèles redoutaient si peu la diffusion des lumières, qu'au contraire ce fut là l'une de leurs pensées dominantes. La réalisation d'une partie de ce plan obstinément poursuivi malgré tant d'accidents contraires, amena, au commencement du XIVe siècle, un événement qui permet de mesurer la carrière parcourue par des générations dont tous désespéraient, excepté leur auguste guide. Alors la république chrétienne offre à la Grèce et à l'Orient une solennelle hospitalité. Le concile de Vienne ordonne d'établir dans les quatre Universités principales, et au lieu où la cour romaine séjournera, des chaires d'hébreu, de chaldéen, d'arabe et de grec [3].

Dans cette œuvre civilisatrice, les Papes furent bien secondés par les milices des Ordres religieux et par les écoles épiscopales. L'enseignement des uns disputa de bonne heure à l'Université l'influence dont elle était jalouse. A l'ombre des autres se formaient des élèves appelés souvent à de hautes destinées, et des maîtres employés par les princes à des travaux civils d'une grande importance [4].

Forcés de céder le terrain sur un point capital, les adversaires du moyen âge vont se retrancher sur un autre. Ils diront qu'après tout, les papes ne défendaient

1. Tirab. T. IV, lib. II, c. 2.

2. Flamma, chroniqueur milanais cité par Tiraboschi.

3. V. Tiraboschi, T. V, liv. III, ch. 4.

4. Izambert, grand Ecolâtre de Saintonge, construisit le pont de Saintes et le pont de Saint-Sauveur à la Rochelle. Jean Sans Terre l'appela auprès de lui pour lui confier la direction des travaux du pont de Londres. Nous avons sur ce personnage une intéressante notice due à Monsieur le comte J. de Clervaux, membre de la Société archéologique de Saintes et de la Commission des Arts et Monuments de la Charente-Inférieure.

point la cause des sciences et des lettres, mais celle de la scolastique, chose bien différente. Ils nous répéteront, avec M. Renan, fort de l'attestation de Nizolius, que toute scolastique est l'ennemie capitale de la vérité. Oserons-nous les prier d'expliquer leur pensée ? Car nous ne la trouvons nettement exprimée nulle part. En attendant, nous présentons humblement la nôtre.

La scolastique est la philosophie d'Aristòte et des Pères, commentée, développée par les esprits les plus cultivés et les plus hardis du moyen âge. Les accusera-t-on de mal interpréter Aristote ? Nous l'avons dit, le grave Ritter pense qu'ils le comprenaient mieux que nous. De lui avoir emprunté des idées étroites, fausses ? Mais alors c'est Aristote lui-même qu'il faut défendre. Nous arrivons trop tard, et de pareilles plaintes sont elles-mêmes surannées après les doctes et éloquents ouvrages de MM. Barthélemy Saint-Hilaire et F. Ravaisson. Aristote passerait presque aux yeux de nos modernes docteurs pour avoir une idée mesquine de la philosophie. Il est vrai que sur ce point il aurait eu peine à s'entendre avec eux. Et l'on peut renoncer à trouver dans ses œuvres une pensée aussi curieuse que celle de M. Renan : « L'intérêt de l'histoire philosophique réside moins peut-être dans les enseignements positifs qu'on en peut tirer que dans les évolutions successives de l'esprit humain [1] ».... « La philosophie n'est que le tableau des solutions proposées pour résoudre le problème philosophique ».

On avait au XIIIe siècle un tout autre idéal, si nous nous rappelons le début de notre thèse, et si nous comparons avec ce que nous venons d'entendre les définitions données par Jean de la Rochelle et Dante Alighieri : *Filosophia è uno amoroso uso di sapienza ; il quale massimamente è in*

1. Averrhoès, etc. Préface, p. 6.

Dio, perocche in lui è somma sapienza è sommo amore..... Sposa dello imperatore del cielo, e non solamente sposa, ma suora e figlia dilettissima [1].

Certes, ce XIIIe siècle a vu naître plus d'un grand philosophe, à notre sens ; et il ne suffit pas, pour conquérir cette renommée, d'avoir été, comme Bacon, « *un positiviste à sa manière* ». Si les positivistes de notre temps suivent les conseils de l'ancêtre qu'ils voudraient bien se donner, ils travailleront, ni plus ni moins que des scolastiques, à acquérir un savoir encyclopédique peu propre à se laisser absorber dans les jouissances de la philologie.

Qu'est-ce donc, encore une fois, que la scolastique ?

Entendez-vous par là l'abus de l'autorité dans les controverses ? Mais l'autorité , il est bon de s'en souvenir, n'est qu'un des deux arguments invoqués à l'appui de chaque thèse. Elle a pour contre-poids un autre argument : la raison. Resterait à savoir de quel côté le moyen âge pencherait le plus volontiers. La préférence pour l'une ou pour l'autre est-elle assez marquée pour donner une physionomie caractéristique à une époque tout entière, ou seulement à des individus ? C'est encore une question. Nous savons bien qu'en général les études sortaient difficilement de la triple orthodoxie philosophique, astronomique et théologique imposée par Aristote, Ptolémée et saint Thomas. Mais l'autorité s'est déplacée plus d'une fois selon les titres scientifiques d'un philosophe ; et nous avons vu comment l'empire d'Aristote lui-même fut souvent menacé, dans une certaine province, par Galien.

La scolastique a rêvé à l'impossible, dira-t-on, l'alliance de la raison et de la foi. Mais si les vieux docteurs

1. V. Convito. Cf. Hugues de Saint-Victor : Erudit. didascal. liv. I, III ; II, I.

aspiraient à ce but, jamais les grands esprits, les âmes généreuses ne renoncèrent à le poursuivre. Tel est le sens des travaux philosophiques de Bossuet ; et plus d'un penseur éminent de notre époque applaudit à cette tentative [1]. C'est l'habitude de fortifier ses opinions de tous les arguments profanes, même en matière de foi, qui valut à saint Thomas les singulières imputations de Brücker, n'hésitant point à qualifier sa philosophie de demi-païenne [2]. Si l'on montre sa force, non pas en se portant tour à tour aux extrêmes, mais en les embrassant à la fois, nous n'admirons personne plus que le Docteur angélique dictant un jour l'office du Saint-Sacrement, et exposant ensuite devant les Universités les doctrines d'Aristote et des Arabes.

On reprochera peut-être aux hommes du XIIIe siècle de manquer de tolérance. Une semblable vertu n'était pas de cet âge, à proprement parler. Pourtant, Roger Bacon a fait l'apologie de la sagesse antique. Il accordait aux païens mêmes une sorte d'inspiration. Selon une poétique croyance, il y avait trois baptêmes : le baptême de l'eau, le baptême du sang et le baptême de désir. Si Dante a pu dire de Caton, dans le *Convito*, que jamais créature terrestre n'avait été plus digne de servir le vrai Dieu, c'est parce que l'on admettait le salut des justes du paganisme. Enfin, l'auteur de la Divine Comédie a donné aux philosophes arabes, dans son poëme, une place qu'auraient enviée certains cardinaux.

On a fait parfois un grief aux scolastiques de la prétendue timidité de leurs doctrines ; ils n'auraient osé ni rechercher la vérité, ni la proclamer. Il faut bien peu les connaître pour émettre de semblables assertions. Interrogez

1. Nourrisson : Essai sur la Philosophie de Bossuet, préface. Cf. Ch. Jourdain : la Philosophie de saint Thomas.

2. V. Hist. crit. T. III, p. 865.

ceux qui les ont assidûment fréquentés. M. Hauréau vous dira qu'au XIIIe siècle, par exemple, on pourrait à meilleur droit reprocher sa témérité que sa modestie. A bout d'efforts, Albert le Grand allait renoncer à la recherche de la pierre philosophale ; il reprend courage, après avoir lu ce raisonnement d'Avicenne : Si je ne voyais pas l'or et l'argent, je pourrais douter du moyen de les faire ; mais je les vois, et je conclus que ce moyen existe. « C'est par là, dit M. X. Rousselot, que s'explique cette audace du moyen âge contre laquelle le sentiment religieux restait impuissant ; sous ce rapport, le moyen âge a été plus loin que le XVIIIe siècle, et Albert le Grand plus loin que Condorcet. »

Quand il s'agit d'attaquer le moyen âge, l'une des accusations les plus accréditées auprès des lettrés et des philosophes, c'est l'imputation vague de s'abandonner aux rêveries du mysticisme, et de trop songer aux choses de l'autre monde. Nous répondrons d'abord que le mysticisme de philosophes tels que saint Thomas et Jean de la Rochelle n'est pas bien dangereux pour la raison humaine. L'Ange de l'École dénomme cette faculté : *illustratio Dei*. Bien des philosophes de génie ont suivi sa doctrine, et devraient être accusés de mysticisme au premier chef. Il dit ailleurs dans ses commentaires sur saint Paul : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei*. Mais cette image, aucun philosophe n'a refusé de la reconnaître dans l'âme depuis les vives peintures de saint Augustin et de Bossuet. L'on était plus fortement pénétré de ces idées au XIIIe siècle que de nos jours ; et de même que l'on définissait la vérité par l'égalité entre l'intelligence et son objet, l'on définissait Dieu, vérité de la vérité et raison suprême de toute raison : l'égalité première [1]. Les philosophes qui

1. Come la Prima Egualità v' apparse. (Paradiso XV, 25.)

repoussent avec crainte des notions semblables feraient peut-être un progrès en revenant aux errements d'un semblable mysticisme!

Ils songeaient à l'autre monde! Mais demandons-nous si les grands philosophes de tous les temps ont fait autre chose que se placer au point de vue de la mort pour créer une philosophie de la vie; et si, par conséquent, les scolastiques ne sont point en cela d'accord avec les sages de l'antiquité qui admirent la maxime de Socrate ainsi traduit par Cicéron : *Tota philosophorum vita commentatio mortis est.* Si les êtres qui peuplent notre monde n'atteignent pas ici-bas le terme de leur destinée, il faut bien reconnaître, en même temps qu'une étrange et saisissante poésie, une philosophie profonde, dans cette vue sur la nature où chaque chose, placée dans une organisation hiérarchique, accomplit une évolution dans sa sphère sidérale, morale, politique; est soulevée et entraînée de la puissance à l'acte, de la matière à la forme, de l'indifférence à l'amour, à travers cette grande mer de l'être :

Per lo gran' mar dell' Essere

En somme, l'alliance entre la philosophie et la théologie, objet de tant de plaintes, a peut-être été, pour le moyen âge, la source des plus grands biens que cette époque pût recevoir. Tout alors tenait à l'Église : science, art, civilisation. Les philosophes lui devaient leur savoir et leur illustration, les poëtes leurs plus beaux triomphes [1]; le peuple son instruction, ses rares plaisirs [2], et

1. C'est dans la cathédrale de Bologne que l'on couronna Bernard de Ventadour.

2. Un débris très-intéressant des représentations populaires dans la Saintonge est parvenu jusqu'à nous. Nous avons vu entre les mains de

avant tout, le modèle d'une société où la prééminence de l'esprit, la souveraineté de la justice, la hiérarchie fondée sur l'élection, étaient une critique vivante de l'ordre établi, sur la violence au service du privilége, et un modèle pour l'avenir.

Mais ne nous écartons pas de l'histoire de la philosophie. Au début de notre travail, nous avons invoqué comme les génies du lieu, les historiens érudits qui, par d'admirables travaux, ont assuré à la scolastique le rang qui lui est dû dans les annales de l'esprit humain. Les œuvres des maîtres dont le savoir et le talent valent à la vieille Sorbonne une réputation qui ne s'arrête pas seulement aux frontières de notre pays, nous offrent la même équité d'appréciation. L'on consultera pour s'en convaincre la thèse de M. Saint-René Taillandier sur Scot Erigène; la thèse de M. Lenient sur Bayle, et le beau livre de M. P. Janet sur la Dialectique, dans Platon et dans Hégel [1]. Nous regrettons, nous aussi, avec l'éminent professeur, cette brusque solution de continuité, qui explique que l'Allemagne et la France aient tant de peine à s'entendre en philosophie. Oui, la forme propre au génie allemand est bien la scolastique, « et l'on peut dire que la philosophie allemande moderne est une revanche de la scolastique contre la philosophie moderne anglaise et française; de D. Scot, contre Descartes et Bacon. C'est ce qui prouve, encore une fois, qu'il n'y a jamais de cause perdue dans le monde ».

Après ces graves et judicieuses paroles, il ne nous reste plus qu'à ramener le cercle de nos investigations au sujet

M. l'abbé Grasilier la transcription d'un ms. du XIIIe siècle reproduisant la légende des pèlerins d'Emmaüs, mystère joué en latin le jour de Pâques, dans la cathédrale de Saint-Pierre de Saintes.

1. Scot Erigène, p. 262 et sqq. Bayle, p. 69 et sq. La Dialectique dans Platon et dans Hégel, p. 300.

particulier que nous avons tenté d'ébaucher, et à donner nos conclusions précises sur la psychologie de Jean de la Rochelle.

Dans ce XIIIe siècle, appelé, non sans raison, l'âge d'or de la philosophie scolastique, notre docteur franciscain doit obtenir un rang honorable, et il suffirait de son Traité de l'Ame pour le lui assurer. Nous dirons bientôt, dans un travail plus complet sur le vieux Maître, ce qu'il entrevit dans cette étude de l'âme humaine, conçue sous la forme d'une grande trilogie : l'âme elle-même, observée dans les limbes de ses puissances, s'élevant à la béatitude et au ciel d'ici-bas par les vertus, en se plongeant elle-même dans son enfer par ses vices [1]. Remarquons dès à présent, à son honneur, qu'il eut l'inspiration de traiter à part un sujet jusqu'alors noyé, perdu dans les Sommes gigantesques encombrées de tant d'autres matières. Peut-être ce mérite sérieux ne fut-il pas apprécié des contemporains habitués à admirer la science sous l'appareil des vastes encyclopédies d'Albert le Grand, de saint Thomas, de Vincent de Beauvais et d'Alexandre de Hales. Et pourtant, ce sujet, l'âme humaine, devait à la longue paraître capable de se suffire à lui-même et d'absorber les méditations de bien des philosophes. Jean de la Rochelle semble l'avoir compris.

Dans son Traité, nous l'avons dit, le docteur franciscain ne fait point souvent preuve d'une profonde originalité. Avant tout, son enseignement est aristotélique. Pouvait-il en être autrement à une époque où les traductions des

1. Le Traité de l'Ame comprend en effet ces trois parties dont nous n'étudions aujourd'hui que la première :

1o *De Anima et Viribus ejus ;* 2o *de Virtutibus sive de Beatitudine ;* 3o *de Vitiis.*

On peut voir à l'appendice du présent travail quelques extraits du *de Virtutibus* qui se rapportent à la Somme de l'Ame.

Juifs, et les commentaires des Arabes ouvraient à Alexandre de Hales et à ses successeurs des sources si précieuses d'érudition[1]? Malgré ces circonstances exceptionnellement favorables, si un travail intime et spontané qui s'opérait d'une manière latente au sein du XIIIe siècle n'avait porté son développement intellectuel juste au point voulu pour qu'il reconnût l'objet de ses préoccupations personnelles dans les principales questions traitées par le philosophe, il aurait pu posséder longtemps les plus riches matériaux, sans savoir les mettre en œuvre. Tous les temps; tous les esprits ne sont pas également aptes à s'assimiler les mêmes éléments. En exposant les luttes de la pensée, l'historien de la philosophie doit tenir compte, sans doute, de l'entrée en ligne de ces grandes œuvres, destinées tôt ou tard à déplacer les bornes de l'empire intellectuel. Mais il lui faut aussi étudier les idées de ceux qui les emploient, leur plan, leur stratégie, et c'est ici la partie délicate de sa tâche. Il n'est plus guidé par des faits matériels et des dates précises; il a besoin d'un tact particulier, d'un sens subtil qui lui permette de deviner, de raviver sur la trame unie du siècle ses pensées les plus profondes écrites en traits sympathiques qui ne s'éclairent que sous le regard du génie. Alors il évoque les idées d'une grande époque, comme certains historiens en ressuscitent les personnages principaux.

Ainsi faisait le premier et le plus illustre des philosophes qui entreprirent de réhabiliter la scolastique; ainsi font les dignes émules de V. Cousin.

L'un des plus beaux titres de Jean de la Rochelle est sa connaissance approfondie du péripatétisme. Répétons le

1. V. Launoi, *de Varia Aristotelis fortuna*. Cf. Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote (2e Ed. pub. par M. Ch. Jourdain. Paris, 1843, 8o.)

mot de Trithème que nous avons pris pour épigraphe : *in philosophia aristotelica magnifice doctus.* Nous avons vu maintes fois la justification de cette parole dans le cours de cette étude. Oui, il aime Aristote ; il l'appelle le Philosophe ; il le cite à chaque instant ; il le commente ; il le suit, mais sans aucune servilité. Il expose, avec une entière liberté, les solutions proposées par lui, et fait une large part à Avicenne, à saint Jean de Damas et à saint Augustin. Tout en restant strictement péripatéticien dans les parties principales, il a su, comme les Arabes et bien d'autres scolastiques, « se créer une philosophie pleine d'éléments propres, et très-différents assurément de celle qui s'enseignait au lycée [1] ». Si tous les scolastiques avaient étudié et compris comme lui le philosophe de Stagire, on n'aurait pas eu sans doute la pensée de le canoniser ; mais on n'aurait pas non plus, par un esprit de réaction furieuse, proposé de le ranger au nombre des monstres de la nature.

Jean de la Rochelle veut savoir si l'âme existe et ce qu'elle est. Il allègue sur le premier point des preuves telles que l'on serait fort empêché d'en produire de plus remarquables.

Il la considère tour à tour en tant qu'esprit, âme motrice, forme et perfection, âme et esprit ; la compare avec le corps, avec Dieu ; voit en elle une fin. Il appelle à son aide les philosophes et les Pères, les cite, les commente à sa façon, après Albert le Grand et Alexandre de Hales.

Il veut savoir l'origine et la durée de l'âme, son être absolu, son être relatif, son état après la séparation.

1. Averrhoès et l'Averrhoïsme (p. 89). Ainsi parle de cette scolastique si dédaignée M. Renan, qui l'avait déclarée lui-même l'*ennemie capitale de la vérité.*

En faisant entrer dans le cadre des Catégories les différentes questions qui se rapportent à l'étude de l'âme, peut-être s'est-il exposé, surtout dans la première partie de la Somme, au reproche d'une subtilité excessive. Mais une pratique assidue des principaux problèmes psychologiques entraînera toujours de semblables défauts, tant qu'on n'aura pas trouvé le moyen d'en écarter les questions métaphysiques sans les supprimer. Il n'est pas besoin de remonter bien haut pour trouver dans l'histoire de pareils exemples. Il suffit de citer le docteur Fromond [1], le P. Sirmond [2], et enfin Leibniz, se prononçant pour la persistance du corps au delà de la tombe. La sentence de Jouffroy, qui déclare prématurée la question de la spiritualité de l'âme, doit incliner à l'indulgence les psychologues contemporains qui seraient tentés de sourire en parcourant les Sommes du XIIIe siècle. L'illustre professeur a dit, par le fait, que les philosophes scolastiques ne sont pas les seuls à poursuivre des recherches naïvement téméraires.

Au lieu de pénétrer dans le dédale des questions de la deuxième partie, singulièrement compliquée par des allées et venues de saint Augustin à saint Jean de Damas, et d'Aristote à Avicenne, nous émettrons un jugement général qui peut se formuler ainsi :

L'application de l'observation psychologique à la distinction de l'âme et de ses puissances, à la détermination des différentes opérations, prouve que si les modernes ont introduit dans l'emploi de ce procédé une méthode plus rigoureuse, loin d'avoir à débrouiller un art confus, ils purent trouver, chez notre docteur, plus d'un modèle à imiter et d'un exemple à suivre. En un mot, nos

1. V. Son Traité de l'Ame.
2. De statu animæ separatæ.

psychologues aussi bien que nos littérateurs ont au XIIIe siècle des ancêtres dignes d'eux.

La science contemporaine donne raison au vieux Maître sur l'union de la vie végétative et de la vie animale.

Parfois il se montre incertain sur le choix d'une théorie, comme à propos de la puissance sensitive. Mais, au moins, prend-il le rôle de fidèle rapporteur des opinions connues.

La clarté de l'exposition de la puissance cognitive du mode animal, la difficulté de saisir les côtés faibles de cette doctrine, l'a fait adopter par toute l'école, qui, jusqu'à Bossuet, a changé peu de chose à la théorie du Sens commun.

Nous en pouvons dire autant du chapitre des Passions. Il serait possible même de rajeunir cet enseignement, et de le rapprocher des doctrines physiologiques modernes, à la condition de modifier une terminologie parfois un peu bizarre pour notre oreille.

Enfin, l'examen des puissances rationnelles, dans lesquelles l'auteur, avec l'antiquité presque tout entière, fait rentrer la volonté, lui donne l'occasion de se mouvoir, non sans aisance, au milieu d'une masse considérable de matériaux coordonnés par son intelligence, à mesure que son érudition les rassemble. Un point capital attire ici notre attention. Il réfute par avance l'injuste accusation portée contre les scolastiques de n'avoir connu et pratiqué que le procédé déductif. Aucun philosophe, à aucune époque, n'a distingué plus nettement la méthode d'enseignement et la méthode de découverte, l'induction et la déduction, l'analyse et la synthèse. Resterait à savoir si dans la pratique il leur accordait une part aussi équitable que dans le programme de son cours.

Jean de la Rochelle poursuit la solution de tous ces

problèmes avec une entière bonne foi. Il se débat contre son ignorance avec la subtilité propre à son temps, et surtout avec une héroïque persistance qui n'est peut-être plus du nôtre. Enfin, lorsque tout menace de lui faire défaut, il n'est pas pris au dépourvu. Il lui reste encore une suprême ressource. Sir W. Hamilton appelait la philosophie la dernière illusion des âmes généreuses. Cette illusion, le docteur franciscain ne redoutait pas de la perdre ; pour la remplacer, il avait la foi !

Après avoir jugé le fond des questions traitées dans la Somme sur l'âme, ce serait ici le lieu de dire un mot du style de l'auteur. Les scolastiques parlent une langue impersonnelle qui ne permet pas de distinguer sous ses qualités générales la physionomie propre de chaque écrivain. Jean de la Rochelle possède au plus haut degré toutes ces qualités : clarté, précision, élévation dans la sévérité, sécheresse concise. Mieux que beaucoup de ses contemporains, il connaissait les auteurs et pouvait écrire un latin classique. Les incorrections de son style s'expliquent par les nécessités de sa profession, et les usages de la vie quotidienne qui s'imposaient aux plus érudits. « Il y avait deux langues latines depuis plusieurs siècles, dit M. J.-V. Leclerc, si tant est qu'il n'y en ait pas eu deux au moins de tout temps : l'une savante et correcte ; l'autre populaire, subissant la loi du caprice et des besoins de l'enseignement. Il fallait être compris de la multitude dans la prédication, des enfants dans leurs petites écoles, et même des étudiants que l'on traitait comme des enfants [1]. » Pourtant cette rude langue de l'école renfermait sous sa grossière enveloppe la belle forme littéraire des siècles classiques. De l'action mutuelle et réciproque de ce langage et de celui des écri-

1. Cf. Ellies du Pin, Gersoniana, L. III, c. 5, p. 58.

vains français naquit plus tard un idiome admiré de toute l'Europe pour sa rare perfection. Déjà les étrangers l'adoptaient avec Brunetto Latini, *pour ce que la parleure en est la plus délitable.* Il n'y a là qu'une corruption pour les dédaigneux de parti pris ; les sages érudits y voient une rénovation. C'est le cas de répéter avec Ozanam : là où l'on ne voyait qu'une décadence, il faut reconnaître une origine.

Le grand historien de la philosophie catholique a retrouvé jusque chez Dante la puissante empreinte du Stagirite. Comment se soustraire, en effet, à l'influence du créateur de la langue scientifique? Nous sommes bien loin d'admettre, avec M. Renan, que les plus importantes conquêtes de la pensée moderne sont l'œuvre de la philologie. Mais si la philosophie et l'ontologie sont autre chose que des mots, que seraient-elles sans les mots? Un langage approprié aux idées pouvait seul permettre les longues dissertations sur l'essence et la cause, la substance et l'accident, la puissance et l'acte, la matière et la forme. Ces abstractions, dit M. Ravaisson, forment comme la trame subtile sur laquelle viennent se dessiner toutes les réalités vivantes [1].

La préoccupation constante de deux sens de l'Écriture, l'un littéral et l'autre mystique, avait introduit dans la philosophie une sorte de poésie allégorique dont l'abus pouvait nuire à la gravité de la science. Richard de Saint-Victor prend la famille de Jacob pour emblème des fa-

1. Essai sur la Métaphysique d'Aristote, T. I, p. 154. — Les mots grecs relevés par nous dans le *de Anima* sont peu nombreux, et semblent cités là comme des curiosités. Les traductions latines des ouvrages d'Aristote facilitaient alors l'étude de son système en général ; mais c'était au prix de bien des erreurs particulières. Voyez sur ce sujet le beau livre consacré par M. Egger à l'histoire de l'Hellénisme en France. (2e volume, chez Didier.) Consultez surtout la IIIe leçon du 1er volume : Des études de langue et de littérature grecques en France au moyen âge.

cultés humaines; Rachel et Lia sont l'Intelligence et la Volonté. Joseph et Benjamin fils de Rachel sont les deux opérations principales de l'intelligence : la Science et la Contemplation. Dans l'extase contemplative, l'existence s'évanouit; c'est Rachel qui meurt en donnant le jour à Benjamin [1]. Jean de la Rochelle est assez sobre de ces sortes d'allégories. A peine y a-t-il recours au début du traité. Presque partout la sécheresse de la Somme est consentie, voulue, de parti pris. Mais parfois aussi, il semble qu'entraîné par la force de son sujet, le vieux Maître, s'élevant à un grand sentiment, à une idée sublime, soit trahi par l'expression, et retombe au niveau ordinaire. Nous préférons, à vrai dire, ces allures défaillantes d'une forme imparfaite, aux tours de force des philosophes toujours prêts à gonfler une phrase emphatique autour d'une pensée fausse ou puérile. Au reste, Jean de la Rochelle eut à l'église l'éloquence pathétique et véhémente qu'il paraît s'interdire dans ses traités. Ses sermons l'égalent aux plus célèbres prédicateurs.

Souvent, ceux qui nous ont fait l'honneur de conférer avec nous sur le sujet de ce travail, nous ont posé avec empressement deux questions devant lesquelles toutes les autres leur semblaient s'effacer. Quel parti Jean de la Rochelle embrasse-t-il dans la fameuse querelle des Réalistes et des Nominalistes, et quel est son avis sur le problème de l'individuation? Des deux écoles dominicaine et franciscaine, laquelle a le mieux mérité de l'esprit humain et de la philosophie ?

Notre réponse a bien des fois trompé l'attente de nos interlocuteurs. Tels sont nos égards pour de doctes amis, que nous aurions préféré leur donner satisfaction pleine et entière. Mais, à l'exemple du vieux Maître, au-dessus de tout, nous plaçons la souveraine vérité.

1. V. De Præparatione ad Contemplationem.

L'un des premiers, sinon le premier, M. F. Morin avait dit bien haut, avec une rude franchise, que l'illustre chef de l'éclectisme s'égarait en faisant graviter les faits de l'histoire autour du problème des Universaux. A cette critique M. Morin ajoutait l'exposé de son propre système, et proposait comme centre de perspective de la période scolastique tout entière, l'histoire de l'idée d'Etre, avec ses révolutions amenées par l'influence latente mais réelle du dogme catholique.

Nous n'avons point à nous prononcer sur la seconde partie de son œuvre ; la première semble recevoir de chaque monographie qui l'a suivie une nouvelle confirmation. Des remarquables thèses de M. de Margerie sur saint Bonaventure, et de M. E. Charles sur Roger Bacon, l'on peut conclure que ces deux grands scolastiques n'attachèrent pas assez d'importance aux deux problèmes sus-énoncés pour s'y attarder d'abord, et, finalement, pour s'y perdre avec tant d'autres. M. de Margerie remarque fort judicieusement que pendant l'âge d'or de la philosophie scolastique, au XIII[e] siècle, ce problème est relégué à un rang secondaire par saint Thomas et saint Bonaventure, et que ceux qui l'ont mis à son rang, l'ont mieux résolu que les autres [1]. Bien mieux qu'Abélard, saint Bonaventure sut garder un juste milieu entre les écoles rivales, « et par sa lumineuse distinction du réel et de l'actuel, il est autorisé à proclamer la réalité des genres, sans pour cela s'engager à faire comparaître devant nos yeux l'homme en soi, l'animal en soi, respirant un air général et se nourrissant d'éléments absolus [2]. » De même en ne séparant pas l'universel du particu-

1. V. S. Bonav. Sent. L, II, dist. XVIII, art. 1, quæst. III. V. M. de Margerie : Thèse sur S. Bonaventure, p. 174.

2. E. Charles : Thèse sur R. Bacon, p. 203, 204.

lier, Bacon écarta, dit M. E. Charles, bien des questions oiseuses ou insolubles [1].

La matière et la forme, voilà ce double élément de tout être créé. Lequel des deux peut servir de fondement à l'individuation? Alexandre de Hales, Albert le Grand et saint Thomas s'étaient condamnés à bien des hésitations et des inconséquences en adoptant l'un des deux éléments, la matière, à l'exclusion de l'autre. Selon le successeur de Jean de la Rochelle, l'individu possède l'essence et l'existence. La matière donne l'existence à la forme ; la forme donne l'essence actuelle à la matière [2].

Avicenne, dit Bacon, hésita sur cette question au premier livre de sa physique ; mais dans le VIe de sa métaphysique, il donne une solution dont on peut profiter tout en la modifiant. Il conclut ensuite, dans des termes qui rappellent Leibniz : « Disons donc, en termes simples et précis, que, dans l'ordre naturel, l'individu vient avant le général, et que l'un est un être existant en lui-même et fixe ; l'autre, le simple rapport d'un individu avec un autre [3]. » Et ailleurs : « La matière n'est pas plus le principe d'individuation que la forme, malgré le succès d'une thèse fameuse, qui veut que des matières diverses multiplient la forme, l'individualisent en plusieurs singuliers, comme un miroir brisé multiplie l'image en tous ses fragments [4]. »

Dans les *Aurea quodlibeta*, Henri de Gand adoptait la même solution que Bacon. Il identifie le problème de l'individuation avec celui de l'existence, et rattache l'individuation à la cause efficiente.

Citons un passage de Jean de la Rochelle ; nous croi-

1. V. E. Charles. Thèse sur Roger Bacon, p. 203, 204.
2. Sent. L. II, dist. III, pars 1, art. 2. quæst. III.
3. Comment. nat. 2a pars dist. II, cap. 7.
4. V. Charles, p. 206 et suiv.

rons entendre les paroles empruntées à saint Bonaventure : « *Non differt Deus et divinitas sicut homo et humanitas ; quia cum dico hominem, significo quod est ; cum dico humanitatem, dico quod est ; quum autem dico corpus, dico materiam ; cum vero dico animam, dico formam. Notandum etiam quod cum in Deo sit indifferens quod est et quo est, ut Deus et deitas, tamen in omni creatura est differens*[1].

Et ailleurs : « *Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturas, formas, differentias, et propria accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corporea, nisi ratione subsistentiæ ; abstrahit enim a corporibus quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione : natura enim corporis, secundum quam corpus est corpus, nullum utique est corpus, scilicet singulare*[2]. »

Les scolastiques qui se sont fatigués, usés, à la recherche de ces problèmes, semblent n'avoir pas compris que l'un est inséparable de l'autre, comme les méthodes qui doivent les résoudre. L'un demande une synthèse ; l'autre appelle une analyse. L'un produit le réalisme, l'autre le nominalisme. Le réalisme aboutit par les genres à un universel absolu : l'Etre en général. Le nominalisme se fait sa part dans l'Individuation ; il étudie l'être que nous sommes. Nous l'avons déjà remarqué, et l'on ne saurait trop le redire, le caractère de la force ne consiste pas à se porter aux extrêmes, et l'esprit ne montre

1. Joh. de Rup. S. de An. cap. XXV.

2. Id. ib. cap. LXVI. Il y a sans doute de notables différences entre le texte de M. Cholet et le texte de M. B. Hauréau. Nous adoptons le premier comme s'accordant mieux avec les autres passages. — Voici le texte de M. B. Hauréau : *Ratio vero est ea vis animæ quæ rerum corporearum naturam, formas, differentias, principia, accidentia percipit, scilicet universalia omnia incorporea, sed non extra corpus in ratione subsistentiæ. Abstrahit anima corporibus illa scilicet quæ fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione ; nam non orporis secundum quod corpus est corpus ; nullum utique est corpus nisi singulare.* »

pas toute sa puissance par l'emploi exclusif de l'analyse ou de la synthèse. Jean de la Rochelle et son successeur pratiquèrent largement les deux procédés ; et si le premier ne s'est pas prononcé avec plus de fermeté dans un sens ou dans l'autre, ce n'est point, comme on l'a dit, parce qu'il voulait rester dans les limites de la psychologie.

Il y a tant à louer dans les ordres institués par saint Dominique et par saint François, que chacun peut trouver, d'un côté comme de l'autre, suivant la direction de ses études ou son inclination personnelle, la matière d'une éloquente apologie. Chez Dante [1], c'est saint Thomas qui loue saint François ; c'est saint Bonaventure qui exalte saint Dominique. Il y a là une leçon dont nous devons profiter. Le mérite des uns ne rehausse-t-il pas en effet celui des autres, loin de le rabaisser? Ne nous arrêtons pas à distinguer en curieux les nuances de vertus qui brillent d'un éclat aussi vif dans sa diversité ; accordons la même admiration à leur splendeur égale.

Nous aurions pu rassembler en l'honneur de Jean de la Rochelle un nombre considérable de témoignages ; mais ses œuvres le louent assez haut. Son enseignement fut suivi par l'Ecole. Ses œuvres furent étudiées avec soin par Pierre d'Ailly, l'aigle des docteurs ; elles inspiraient un attrait particulier au docte et pieux Gerson ; et alors même qu'il ne nous serait pas permis d'invoquer des faits semblables, sa part ne serait-elle pas assez belle? C'est celle du labeur patient et de la vertu rigide. Il faut, quelquefois, que le travail garde la place du génie. Mais quand il la remplit dignement, il ne l'attend pas en vain. A Jean de la Rochelle devait succéder Jean de Fidanza !

Un Frère Mineur qui composait un traité de l'âme, peu

1. V. Paradiso, cant. x et xii.

après l'an 1410, annonce en termes pompeux qu'il a imité Frère Alexandre de Hales, Frère Jean Bonaventure et frère Jean de la Rochelle. Il loue les plus illustres maîtres de son Ordre en ajoutant : « *hic doctorum ternarius triplex flos censetur Parisiis.* » En maintenant cet éloge hyperbolique, nous craindrions de blesser la mémoire d'un Religieux aussi modeste. Mais, au moment d'en essayer un autre, le même sentiment nous arrête encore. Nous allions dire que, dans la grande école franciscaine, Alexandre de Hales fut la racine, Jean de la Rochelle la tige, et saint Bonaventure la fleur !

APPENDICE.

Si l'on désire avoir une série plus complète de témoignages sur Jean de la Rochelle, on peut consulter les sources suivantes :

Au XIIIe siècle : Monum. authent. Ord. minorum. Declaratio regulæ dictæ Quatuor Magistrorum (1242).

v. Adamus de Marisco (mars 1245).

Robert de Lincoln (mon. francisc. p. 628, oct. 1245).

Thomas Cantipratanus (de Apibus c. 19 num. 5).

Ms. Trecensis ann. 1257.

Gerardus de Fracheto, Vita fratr. prædic. P. V. cap. IV, § 12.

Rogerus Bacon : p. 327, 30-31. (Ed. Brewer, Lond. 1859) v. au verso.

Au XIVe siècle :

Fr. M. de Credonio (v. Ms. Turin D. V. 10).

Alvarus Pelagius, De statu et planctu Ecclesiæ, liber II, art. 67.

Bartholomæus Pisanus, Lib. conformitatum Beati Francisci (Bononiæ 1590).

Au XVe siècle :

Ms. Sorb. n° 1794. Libri De Anima (ce traité est d'un Fr. min., docteur de Paris).

Sanctus Antoninus, Historiarum parte Tertia Tit. 24, cap. 8, § 1. (Lugduni, ex officina Juntarum MDLXXXVII, p. 772 A. cap. 9, § 3, p. 775.)

Trithemius, De Scriptoribus ecclesiasticis (Parisiis, 1512, fol. CI).

Au XVIe siècle :

Firmamenta trium Ordinum beati Patris nostri Francisci, imprimé en 1512.

Bibl. du Louvre B. 206.

Fr. Jacobus Joram Ordin. Min. conventus Trecensis (Mss. in bibl. publ. Trecensi, nº 1461 Catal.). Breve memoriale ord. fr. min., fº 4.

Gessnerus : Bibl. universalis in fº , p. 452.

Marcus Ulyssiponensis : Chron. edit. prim. 1556, trad. par Blancone, 1604.

Testament de Gérard d'Abbeville (1271).

Catalogue de la bibl. du Saint-Siége dressé par ordre de Boniface VIII (1295).

Guillelmus Eysengrenius : Catal. testium veritatis, p. 113.

Fr. Joh. Rioche Ordin. Minor. (Parisiis 1586, p. 304.)

Petr. Rodulphus Tossiniacensis : Historiar. seraphicæ religionis lib. III, Venet. 1586, lib. II, p. 163.

Gonzaga : De Scriptorib. franciscan. (Romæ 1587). Vid. ad ann. 1232.

Petrus Galesinius.

Henricus Willot. v. Bibl. Sanct. Gen. 3041. Q. Athenæ orthodoxorum sodalitii franciscani, op. r. p. fr. H. Willot. Leodii 1598, in-8º.

Au XVIIᵉ siècle :

Antonii Possevini Apparatus T. I, p. 936 (Coloniæ Agrippinæ 1608).

Lucas Waddinghus, Annales Ordinis Minorum. (Romæ)
Scriptores Ordin. Min. (Lugduni).

Arturus a Monasterio : Martyrologium franciscanum, p. 43 (Parisiis).

Sanderus : Bibliotheca belgica manuscripta. (1641-1643. Lille, 2 vol. in-4º.)

Petrus de Alva : Radii solis zeli seraphici, p. 1206 (Lovanii MDCLXVI in-fº), radius centesimus vigesimus sextus.

Note. — On a cru bien à tort que H. de Gand avait passé sous silence le nom de Jean de la Rochelle parce qu'il ne voulait point parler des contemporains. Il cite dans ses *Quodlibeta*, Alb. le Grand et S. Thomas, S. François, S. Bonaventure.

En consultant son *Liber de Scriptoribus ecclesiasticis* (publié par Aubert le Mire), à l'art. Al. de Ales, ch. 46, nous trouvons cet aveu : « Ignoscat lector, si vel hujus opusculi vel quorumdam aliorum non proprie exprimo continentiam ; quia non ex propriae lectionis experientia, sed auditu tantum hic loquor. »

Dicitur scripsisse, telle est l'expression qu'il emploie à propos d'Al. de Ales, et même du célèbre V. de Beauvais, dominicain comme lui.

Fr. Michael Angelus a Neapoli : Chronologia historico-legalis (MDCL) f° 24.
C. E. du Boulay : Catalogus illustrium Academiarum, p. 694 (Paris).
Cæsar Egasius Bulæus : Histor. Universitatis Paris. T. III, p. 164-202 (Paris).
Ducange : Glossarium ad scriptores, col. 141 (Paris, in-f°, 1678).
Fortunatus Hueberus : Menologium, p. 247,499 (1598).
Claudius Picquetus, indiqué au t. 1, p. 849, de la Bibl. du P. Lelong.

Au XVIIIe siècle :
Casimirius Oudinus : Comment. de scriptoribus Ecclesiæ antiquis. (Lipsiæ 1722) T. III col. 160.
Fr. Joh. a Sancto Antonio : Bibl. univ. franciscana (1732).
Bellarmini cardinalis, de Scriptoribus ecclesiasticis supplementum (1728). Op. Bellarm. card. t. VII, p. 450 (Venet. 1722).
Fabricius : Edit. Mansi, in-4°, Patavii MDCCLIV.
Lib. IX 126.
Fr. Hyacinthus Sbaralea : Supplem. ad Scriptores, p. 458.
Arcère : Hist. de La Rochelle, T. I, p. 224 (La Rochelle).

Nous n'avons pas besoin de citer M. Daunou et M. B. Hauréau.

EXTRAITS DU *DE VIRTUTIBUS*.

Spiritus multis modis dicitur. Dicitur enim Deus trinitas spiritus. Johannis IV : Deus spiritus est. Spiritus sanctus etiam dicitur spiritus : Johannis III : Spiritus ubi vult spirat ; et iterum : spiritus est qui vivificat. Dicitur etiam angelica creatura Spiritus. Psalmus : qui fecit angelos suos spiritus. Angelus enim nomen officii est, spiritus vero nomen est naturæ. Item substantia animæ rationalis dicitur spiritus : anima enim dicitur quia animat corpus ; spiritus autem in se, sicut dicit Augustinus in lib. de Spiritu et Anima. Danielis III : benedicite spiritu et anima justorum Domino. Item, anima sensibilis scilicet quod est principium spirandi in animalibus habentibus cor et pulmonem, id est quæ respirant. Spiritus Dei de utroque Ecclesiastici IV.

Imaginatio dupliciter accipitur proprie et communiter : proprie cum dicit Augustinus : quidquid sensu percipit, imaginatio repræsentat, cogitatio format. Sic etiam vel magis stricte accipitur ab Avicenna in divisione potentiarum animæ. Secundum Philosophum. Communiter accipitur imaginatio ab Augustino ubi dividit vires animæ in quinque differentias : sensum, imaginationem, rationem, intellectum, et intelligentiam. Imaginatio enim sic sumpta continet imaginationem proprie dictam et cogitationem.

Memoria triplex est, sicut dictum est superius. Est enim memoria quædam vis conservativa specierum sensibilium qua communis est nobis et brutis. Est alia memoria conservativa specierum intelligibilium, quæ tantum in nobis est : angelus enim non cognoscit per receptionem specierum. Est iterum memoria quædam conservativa similitudini divinæ, et hæc communis est nobis et angelis. Memorativæ autem rationalis, id est quæ tantum est in nobis, triplex est actus : primus enim est species intelligibiles retinere, secundus easdem species repræsentare, tertius animas vel oblitas species reparare : et hoc est reminisci in quo abundat homo sive rationale a sensibili.

Intelligentia accipitur dupliciter : proprie et communiter. Proprie sumitur intelligentia ab Augustino pro parte superiori rationis cum dicitur : intelligentia est vis animæ quæ Deo immediate supponitur. Unde cum dico ratio percipit corporum naturas. intellectus spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum, i. e. Deum. Item cum dicitur : in patria sensus vertetur in imaginationem, imaginatio in rationem. ratio in intellectum, intellectus in intelligentiam. Quadrupliciter accipitur intelligentia ab Augustino cum dicitur, quidquid sensus percipit imaginatio repræsentat etc. intelligentia comprehendit et ad memorationem sive ad contemplationem adducit. Hic enim communiter accipitur pro intellectu et intelligentia. ideo de intellectu non facit mentionem. Sed sumitur a Boetio in fine libri de consolatione ubi dividit vires animæ in sensum imaginationem et intelligentiam. Non enim ibi facit mentionem de intellectu quia comprehenditur sub intelligentia.

Intellectus sex modis accipitur : quandoque enim sumitur intellectus pro acceptione animæ, quandoque pro substantia animæ rationalis, quandoque pro rationali potentia animæ essentiali ; pro essentia animæ rationalis sumitur intellectus ab Aristotele in XVI° libro de Animalibus, in capitulo de Animatione embrionis, ubi dicit : dicto qualiter anima vegetabilis et sensibilis sunt in embrione, sequitur dicere quoniam solus intellectus intrat ab extrinseco et quoniam ipse solus est divinus, quoniam ejus operatio nullam habet communionem cum operatione corporali. Pro acceptione sumitur intellectus ab Aristotele in fine posteriorum, ubi dicit : scientia est habitus conclusionum, intellectus vero est acceptio principiorum. Pro potentia animæ sumitur intellectus quadrupliciter : large, minus large, stricte, magis strite. Large sumitur intellectus pro tota potentia rationali cognitiva et motiva et sic sumitur intellectus cum dividitur a Sanctis et Philosophis in intellectum speculativum et practicum. Minus large sumitur intellectus pro tota cognitiva et non pro motiva, et sic sumitur intellectus cum dividitur contra affectum, ut cum dicitur : gratia illuminat intellectum, inflammat affectum ; vel cum dicitur : gratia vel virtus perficit affectum, scientia intellectum, et sic accipitur in divisione visionis, cum dicitur superius : triplex est visio, corporalis, spiritualis et intellectualis secundum Augustinum. Stricte sumitur intellectus pro parte cognitiva rationis qua cognoscit anima spiritum creatum, ut animam vel angelum, et sic sumitur intellectus in divisione Augustini ubi divisit intellectum contra rationem et intelligentiam. Magis stricte sumitur intellectus supra librum de Anima cum dicitur : ratio est corruptibilis, intellectus incorruptibilis, sicut dictum est supra. Sic etiam sumitur intellectus ab Augustino cum dicit in lib. de Spiritu et Anima : ad intellectum spectant spiritualium comprehensiones et contemplationes. Dicitur etiam intellectus sextum donum Spiritus sancti, Isaiæ XI : replevit eum spiritu sapientiæ et intellectus.

Sur la Raison nous lisons à la fin du traité des *Vertus :*

« Nota quod rationale sive ratio sex modis accipitur ab Augustino et etiam ab aliis sanctis et philosophis. Ratio enim quandoque sumitur communiter pro tota rationali cognitiva et

motiva, et sic accipitur ab Augustino in lib. de Spiritu et Anima, ubi dicit : est quiddam in ratione ad superna et cœlestia intendens, et est quiddam transitoria et caduca respiciens. Item Augustinus in eodem : ratione insignita est anima qua artibus docetur egregiis et disciplinis instruitur ut divina sapiat et humana tractet, etc. Hoc etiam modo sumitur rationale in hac divisione : tres sunt vires animæ principales : vis vegetabilis, sensibilis et rationalis. Unde Augustinus : ratio est ea vis animæ qua differimus a brutis.

« Secundo modo sumitur ratio sive rationale minus large scilicet pro tota ratione superiori cognitiva et motiva. Et sic accipitur in principio libri de Spiritu et Anima, ubi dicit Augustinus : anima suum rationale tenet sine carne. Ratio enim quantum ad partem superiorem cognitivam et motivam non est carni conjuncta etiam quantum ad operationem.

« Tertio modo sumitur ratio pro tota rationali cognitiva inferiore et superiore sed non pro motiva, et sic sumitur in libro de Spiritu et anima cum dicitur : est anima vis rationalis, irascibilis et concupiscibilis ; et sequitur : per rationalem habilis est anima illuminari ad cognoscendum Deum supra se, in se, etc. Sic etiam accipitur cum dicitur in eodem : ratio est animi aspectus quo per seipsum verum intuetur.

« Quarto modo sumitur ratio stricte, scilicet pro parte inferiori rationis cognitivæ, et sic sumitur cum dicitur anima perficit (vel percepit) corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia Deum. Et hoc modo dividitur ratio in intelligentiam et intellectum. Sic etiam sumitur ratio a Boetio in fine de consolatione ubi dividit vires animæ in sensum imaginationem, rationem, intelligentiam, quæ divisio non differt a divisione (Augustini) nisi quia ponit intelligentiam communiter pro intellectu et intelligentia.

« Quinto modo sumitur ratio stricte, scilicet pro parte inferiori rationis quantum ad actum specialem ejusdem , et sic sumitur superius cum dividitur ratio contra ingenium et memoriam, ut cum dicitur : ingenium investigat ignota, ratio discernit inventa, memoria servat judicata et offert judicanda. Ratio igitur sic dicta dicitur contra ingenium et memoriam ; ingenium autem et memoria continentur sub ratione prius dicta.

« Sexto modo magis proprie sumitur ratio, pro parte scilicet inferiori rationis qua permiscetur anima corpori sive carni et

sic est ratio passio conjuncti inseparabilis a corpore, et sic sumitur ratio quando Augustinus rationalem connumerat viribus animæ quibus corpori commiscetur dicens : rationalis est in medio ventriculo cerebri. Sic etiam a medicis sumitur ratio. Non enim esset de consideratione medici nisi haberet organum ratione cujus esset susceptiva sanitatis et ægritudinis. Omnis enim virtus habens organum habet opus determinatum secundum tempus, quod si excedat languescit, scilicet ratione organi. Item ratio sic sumpta est corruptibilis sicut dixit commentator supra librum de anima : dicit enim : ratio est corruptibilis, intellectus incorruptibilis (*incorporalis?*).

« Ad cujus evidentiam notandum quod unus sensus particularis non apprehendit id quod alius, ideo necessarius est sensus communis cujus est conferre sensibilia diversorum sensuum convenientium vel differentiam in substantia una. Quod non potest facere sensus particularis, sicut probat Aristoteles : non enim visu videt quando alia sunt dulcia ab albis, etc., eodem modo necessaria est potentia quædam præter sensum conferens sensibili cum intelligibili : intellectus enim non apprehendit, nec sensus intelligibile per se loquendo. Hæc autem potentia est ratio et est vis animæ rationalis, secundum quod conjuncta est corpori et ab ea sumitur hæc differentia rationalis per quam separatur homo ab inferioribus et superioribus substantiis. Quia enim homo convenit cum superioribus per intellectum, cum inferioribus per sensum, nec sensibile nec intelligibile ponitur differentia hominis, sed rationale per quod differt ab utrisque. Præter hoc est intellectus conferens intelligibile cum intelligibili. Dicit enim Aristoteles quod sicut comprehendit sensibilia et confert, ita intellectus intelligibilia et confert. Sic igitur triplex est vis collativa in homine, scilicet sensibilium ut sensus communis, intelligibilium sicut intellectus, sensibilium ad intelligibilia et e contrario ut ratio supra dicta. Quia agitur per intellectum convenit homo superioribus substantiis incorruptibilibus, ideo intellectus est incorruptibilis quia vero per sensum convenit cum inferioribus substantiis quæ sunt corruptibiles et ideo est corruptibilis. Similiter ratio quæ separat ab utrisque, cum sit conjuncti, quia conjunctum est corruptibile, ideo ratio est corruptibilis, intellectus vero incorruptibilis, sicut dixit commentator. Sic igitur ratio sex modis accipitur.

» Notandum quod duplex est voluntas, sicut dicit Damascenus, voluntas naturalis quæ dicitur ab eodem *Thelisis*, et voluntas deliberativa sive rationalis quæ ab eodem Joanne *Bulisis* nuncupatur. Prima autem voluntas determinata est ad bonum et ideo movetur ut natura; secunda vero indeterminata est. et ideo movetur ut ratio. Hæc igitur voluntas rationalis dupliciter potest considerari ; scilicet ut est potentia una distincta habens, scilicet operabile bonum; et secundum hoc voluntas est pars rationalis motivæ sive liberi arbitrii. Unde Aristoteles : voluntas est in ratione. Ac voluntas potest considerari ut inclinativa aliarum potentiarum subjectarum rationi, et sic voluntas circuit omnes vires obedientes imperio rationalis; quarum ab hac voluntate Voluntarii nuncupantur, tanquam a voluntate imperante.

« Notandum ergo quod voluntarium dicitur multis modis. Voluntarium enim dicitur a voluntate efficiente, et sic politica virtus est voluntaria ; vel voluntarium dicitur a voluntate recipiente et hoc dupliciter : aut a voluntate obediente et sic virtus gratuita et gratia quam Deus in nobis sine nobis operatur. Vel voluntarium dicitur a voluntate consentiente, ut martyria et passiones martyrum quæ ideo dicuntur voluntaria et meritoria quia in eis est voluntas sustinendi passiones. Item voluntarium dicitur dupliciter: aut enim est voluntarium a voluntate eliciente aut a voluntate imperante. A voluntate eliciente, ut velle appetere, eligere bonum et communiter omnes actus voluntatis. Voluntarium autem a voluntate imperante dicitur : intelligere. videre, irasci, concupiscere et generaliter omnis operatio vel actus virtutis subjectæ et obedientis imperio voluntatis sive rationis. Item voluntarium aut dicit voluntarium a voluntate intendente et efficiente, aut dicit voluntarium a voluntate faciente tantum. Voluntarium a voluntate intendente et efficiente est eleemosyna et omnia opera meritoria quæ facimus cum intentione. Voluntarium voluntate faciente et non intendente est omnis pœna peccati et sic forte et non aliter est voluntarium omne malum non solum pœnæ sed etiam culpæ, sicut videtur dicere Dionysius in libro de divinis nominibus. Dicit enim in capitulo de malo: omne malum præter causam et voluntatem, intentionem et finem; quod verum est formaliter loquendo, sed materialiter non. Item, ibidem dicit : omnium malorum principium et finis est bonum. Propter enim bonum fiunt omnia, non

solum bona sed eorum contraria. Unde dicit : nullus ad malum respiciens facit ea quæ facit de pœna aut sine de malo pœnæ. Dicit Anselmus : non est pœna nisi quod est contra voluntatem scilicet intendentem. Item voluntarium aut est voluntarium quia in voluntate, aut est voluntarium quia a voluntate. Voluntarium quia in voluntate est peccatum non solum actuale sed originale ; voluntarium quia a voluntate aut est voluntarium a voluntate antecedente, ut peccatum originale aut concomitante sicut peccatum actuale et omnis actus virtutis. Item, voluntarium aut est voluntarium a voluntate naturali, aut a voluntate rationali. Voluntarium a voluntate naturali est omne bonum vitale, naturale, spirituale, sive honestum, et sic nunquam mors est voluntaria, immo ejus oppositum. Voluntarium voluntate rationali est communiter bonum et malum, sive bonum simpliciter vel apparens secundum quod voluntas est recta vel non recta. De qua dicit Augustinus in libro de libero arbitrio : voluntas est quia recte vivitur vel peccatur. Unde notandum quod voluntarium voluntate naturali nunquam est meritum vel demeritum, sed voluntarium voluntate rationali. »

« Nota speculativum, contemplativum, cognitivum, apprehensivum, ratio recta idem sunt.

« Nota practicum, motivum, activum, effectivum, desiderativum, appetitivum, operativum, ratio recta sunt idem secundum substantiam licet differant secundum rationem.

« Nota quod speculativum et practicum non different per essentiam, sed secundum rationem, sicut verum et bonum. Verum enim est ens sine actu, bonum vero est ens cum actu. Unde Aristoteles : speculativus intellectus extensione fit practicus. »

(Tractat. de Virtutib. id. sub fin.)

TABLE DES MATIÈRES.

Avant-propos. I

Vie de Jean de la Rochelle. — Son nom. — Date approximative de sa naissance et de son entrée en Religion. — La vision d'Alexandre de Hales. — Cours d'études de Jean de la Rochelle. — L'assemblée de 1238. — La lettre à la Reine Blanche. — La règle de 1242. — Le Tonneau de cristal. — Le concile de Lyon en 1245. — Eudes de Châteauroux demande une consultation en 1248. — Saint Bonaventure bachelier. — Les Sermons en 1249. — Date mémorable du Sermon CXCIX *de Synodo*. — Bataille de la Massoure (8 février 1250). — Jean cède sa chaire à saint Bonaventure. — Témoignage de Trithème. — Mort de Jean. — Notre Docteur n'est point cité dans l'*Opus majus*. — Y eut-il deux personnages du nom de Jean de la Rochelle? — Témoignages divers sur cette question. — Les Sermons source précieuse à plus d'un titre. — Caractère de Jean de la Rochelle. — Influence de la Commune rochelaise et de l'Ordre de Saint-François — La vérité souveraine. — Invectives contre les mauvais théologiens. — Règle du prédicateur. — Les tyrans et les prélats oppresseurs. — Invectives contre la noblesse. — Les Clercs. — Exemple du Christ. — Exemple d'un sage païen. — Amère censure contre les docteurs, les philosophes, les avocats. — Le traité de l'art de prêcher. — Les Postilles. — Les quatre livres sur les Sentences. — Le Traité de l'Ame. . . VII

I. Analyse de la première partie du traité de l'ame. . 1

II. Analyse de la deuxième partie du traité de l'ame. . 99

III. Appréciation de la première partie. 177

Ch. I. — Authenticité de la Somme de l'âme de Jean de la Rochelle. — Liste des principaux manuscrits. — Difficultés que présente l'étude de la Scolastique. — Le Commentaire sur les Sentences nous manque. — Moyen d'y suppléer. — Début du Traité de l'Ame : Prologue, Exposition, Invocation. — Méthode des Scolastiques. — Leur

confiance dans la légitimité de nos moyens de connaître. — Jean de la Rochelle et Alexandre de Alès. — La Somme du Docteur irréfragable. — Traits généraux. — La question de l'existence de l'âme chez le maître et chez le disciple. — Egale influence de saint Augustin et des Arabes. . . 177

Ch. II. — Le *De Anima et Spiritu.* — Singulière destinée de cet ouvrage. — Jean de la Rochelle, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Alexandre de Alès. — Définitions de l'Ame. — Notre docteur donne au système péripatétique moins de précision qu'Albert le Grand et saint Thomas. — La Puissance et l'Acte. — Importance de cette théorie d'après Müller. — Les quatre dernières définitions. — Usage des définitions au moyen âge. 194

Ch. III. — L'âme *quantum ad fieri.* — Que penser de semblables questions? — Les anges et les sphères d'après les docteurs arabes. — L'émanation rejetée par les scolastiques. — Les maîtres abandonnent Aristote pour le dogme. — Création de l'âme et péché originel. — Opinion de saint Augustin. — Opinion de Jean de la Rochelle. — Il envisage les trois systèmes. — Ligne de démarcation entre le docteur franciscain et Amaury de Bène. — Rôle de l'observation psychologique. — Silence de Jean de la Rochelle sur Aristote à l'endroit de la cause finale. — Son opinion n'est pas indifférente lorsqu'il s'agit de la détermination de la matière. — Mouvement général de la scolastique dans le même sens. — Principe fécond développé par Duns Scot. — Composition de l'être et de l'essence. — Manœuvre hardie de notre docteur. — Les quatre causes ramenées au dualisme de la Puissance et de l'Acte. — Jean de la Rochelle s'élève au-dessus du Péripatétisme. 210

Ch. IV. — Substantialité ou être absolu de l'âme. — Artifice de l'esprit pour définir. — Pourquoi l'âme est dite : *hoc aliquid.* — L'âme incorporelle. — Marche incertaine de l'auteur. — Comment explicable. — Pluralité des substances. — Pluralité des formes. — Opinion de Roger Bacon. — Retour involontaire de Jean de la Rochelle à la théorie

de la Matière et de la Forme. — Antinomie de la puissance inséparable et de la forme séparable. — Position de l'école franciscaine et de l'école dominicaine. — Valeur des preuves apportées par Jean de la Rochelle. 232

Ch. V. — L'âme quant à l'image. — Les êtres privés de raison sont *ad exemplar ;* les hommes *ad imaginem ;* les anges *ad similitudinem.* — Image de Dieu dans la création selon Jean de la Rochelle et Dante Alighieri. — Subtilité des Scolastiques compensée par d'éminentes qualités. 244

Ch. VI. — Être relatif de l'âme. — L'âme dans le corps. — Erreur du docteur Merten sur la Trichotomie au moyen âge. — Jean de la Rochelle ne veut pas d'intermédiaire. — Du mode d'union. — L'âme contient le corps. — L'Animisme. . . . 250

Ch. VII. — L'âme séparée. — Immortalité : preuves directes. — Le principe de continuité. — La Matière et la Force indestructible. — Témoignage des physiologistes modernes. — Raisons propres : l'âme et son acte. — L'âme et son objet. — L'âme et sa fin. — Comparaison de l'âme et du corps. — Passivité de l'âme par le fait de l'union avec le corps. — Le lieu de l'âme. — Le mouvement de l'âme. 267

IV. Appréciation de la deuxième partie du traité de l'ame. 291

Ch. I. — Retour sur la première partie. — L'âme et ses puissances. — Faut-il les distinguer ? — Opinion de l'évêque de Paris et du docteur franciscain. — Opinion de saint Thomas. — La doctrine de saint Augustin depuis Descartes. 291

Ch. II. — Détermination des puissances de l'âme. — Guillaume d'Auvergne se prononce sur la différence des actions et des offices. — Saint Thomas : priorité de temps et de fin. — Jugement de M. Hauréau sur Jean de la Rochelle. — L'observation et l'analyse psychologiques furent-elles pratiquées par les vieux docteurs? 310

Ch. III. — Ordre défectueux dans l'exposition des trois grandes théories. — La puissance végétative. — Scission fâcheuse entre les conceptions de la vie végétative et de la vie animale. — Témoignage de M. Cl.

Bernard. — Vertu nutritive, générative, augmentative. — Rien de moins mystérieux que ces puissances. — Les Raisons séminales. — Le corps simple d'après Aristote. — Citations de saint Jean Damascène. 321

Ch. IV. — La puissance sensitive. — Accord des deux grandes écoles. — Puissance cognitive du mode naturel, ou fantaisie. — Incertitude de cette théorie dans le Traité de notre docteur. — Texte donné par M. Hauréau. — L'opinion de Jean de la Rochelle remonte à Némésius. — Les sens réducteurs des représentations fantastiques. — Classification proposée par Avicenne. — La sensibilité participation de l'intelligence. — Jean de la Rochelle expose fidèlement toutes les opinions. — Saint Thomas les juge avec impartialité. — Priorité des facultés sur les objets. 343

Ch. V. — Deuxième puissance cognitive : mode animal : puissance appréhensive sensible intérieure ou sens commun. — Saint Augustin. — Saint Thomas. — Saint Bonaventure. — Les partisans de J. Philopon et de Thémistius. — Le *De Anima et Spiritu* et Avicenne. — Averrhoès. — Saint Thomas se prononce pour le Commentateur. — La *Phyalte*. — Le sommeil. — Texte transcrit du *De Anima* par M. Hauréau. — Un chapitre de la traduction latine d'Avicenne. — Raisons données par les partisans de l'ancienne théorie du sens commun. — Objections des modernes. 354

Ch. VI. — Puissances appétitives. — Malebranche et Descartes en face de l'ancienne théorie. — Comparaison avec le Traité de la Connaissance de Dieu et de soi-même. — La méthode ancienne jugée par M. Garnier. — Différence de degré entre l'Appétit et la Passion. — Traits originaux de la doctrine de Jean de la Rochelle : sentiments chrétiens, *Acedia; Achos; Cothus*. — Triple cause de différence. — Les Passions et la Physiologie. — Jean de la Rochelle et Bossuet. — La puissance motrice. — Sévérité excessive à l'égard du moyen âge. — Les vieux Docteurs disculpés par la découverte de M. Cyon. — Avis de F. Papillon. — Les hypothèses. 369

Ch. VII. — Puissances rationnelles. — Intellect patient. — Intellect agent. — Opération de l'un sur l'autre. — L'intention. — L'espèce impresse. — L'espèce expresse. — Théorie scolastique de la connaissance. — Principes sur lesquels elle repose. — Erreurs sur la nature de l'image. — Arnauld et Reid. — La part d'Aristote et de saint Augustin. — Ils crurent avant Reid à la véracité de nos facultés. — L'ordre de l'abstraction de la forme corporelle. — Les Scolastiques ne sont ni mystiques ni sensualistes. — L'identité chez Aristote. — La participation du divin d'après le *De Anima*. — Mécanisme de la puissance intellective. — La localisation. 404

Ch. VIII. — Appétit rationnel. — Raison de cette classification. — Les jugements immédiats et les jugements comparatifs. — La Trinité dans l'âme humaine. — *Thelesis* et *Bulisis*. — Indécision de Jean de la Rochelle sur la question de la Volonté et de la Raison. - Saint Thomas. — Les objections. — Germes des systèmes futurs. 442

Conclusion. 455

Appendice. — Sources. — Extraits du *De Virtutibus*. . . . 477

POITIERS. — TYP. DE HENRI OUDIN.

ERRATA.

		Au lieu de	Lisez
P. XXIV	note 2, ligne 2	scane	canes
P. 1	l. 1	te	le
P. 33	l. 15	périssable.	périssable comme lui,
P. 34	l. 10	mêlés	mêlée
Id.	l. 12	séparés	séparée
P. 40	l. 12	quantita dimensiva	quantitas dimensiva
P. 52	l. 9 et 10	la seconde etc...	la troisième traite
P. 53	l. 17	de la chaîne	de la chair
P. 54	l. 2	il y a intermédiaire	il y a un intermédiaire
P. 74	l. 11		faculté
P. 75	l. 12	sur	pour
P. 83	l. 23	incorporæ	incorporeæ
P. 134	l. 3	l'un	l'une
P. 165	l. 10	imprimé	imprimée
P. 170	l. 19	la ministère	le ministère
P. 172	l. 29	la connaissance.	la connaissance.
P. 175	l. 32	coucupiscible	concupiscible
P. 179	l. 23	V. Cousins	V. Cousin
Id.	l. 27	de critiques	de critique
P. 180	l. 13	certains	quelques
Id. en note	l. 3	Stella	Stellæ
Id. Ib.	l. 4	Dyonisius	Dionysius
P. 184-185	l. 31 à 7		à supprimer
P. 207	l. 22	dérivant	décevants
P. 209	l. 17	Scolites	Scotistes
P. 211	l. 22	toute concession	la concession
P. 220	l. 7	indulgente faiblesse	indolente faiblesse
P. 221	l. 24	ἠ	ἡ
P. 223	l. 5	rapprochée	rapproché
Ib.	l. 7	rapprocher	ramener
P. 224	l. 18	matière qui	matière ce qui
P. 248	l. 9	incompréhensive	incompréhensible
P. 258	l. 30	comme	connue
P. 307	l. 20	nous en avons bien	nous avons bien
P. 308	l. 5	et sans lieu substantiel	et sans lien substantiel

p 51
53
83 – [illegible]
87
90-93
197 – [illegible]
224
417

